Lehrbuch

der

katholischen Moral

von

Dr. Konrad Martin,
ordentlichem Professor der katholischen Theologie und Inspector des katholisch-theologischen Konvictoriums in Bonn.

Mainz,
Verlag von Kirchheim und Schott.

1850.

Vorrede.

Wohl nicht mit Unrecht hat man das vorige Jahrhundert das selbstkluge genannt, indem es sich auf eine gewisse klare Verständigkeit sehr viel einbildete und Alles nach einem einmal gegebenen Maßstabe abzumessen sich gewöhnte. Zweifelsucht und entscheidendes Absprechen wechselten miteinander ab, um eine und dieselbe Wirkung hervorzubringen: eine dünkelhafte Selbstgenügsamkeit und ein Ablehnen alles Dessen, was sich nicht sogleich erreichen noch überschauen ließ. Die Nachwirkungen dieses Zeitgeistes machen sich hier und da auch jetzt noch bemerklich; doch nimmt man mit Freuden wahr, daß eine billigere Denkweise sich immer mehr Bahn bricht.

Diesem Zeitcharakter entsprechend und theilweise dadurch entschuldigt war die Behandlungsweise der theologischen Wissenschaften; namentlich aber zeigte sich dieser gegen die Autorität anstrebende, protestirende, revolutionäre Sinn bei Behandlung der Moral, indem man hier noch entschiedener, als bei den andern Disciplinen mit der theologischen Vergangenheit abbrach, deren Leistungen entweder höchst geringschätzig behandelnd oder sie unbekümmert ganz bei Seite legend. Daß man die alten scholastischen Formen nicht mehr genügend fand, hätte keinen Tadel

verdient; jede Zeit hat ihre besonderen Rechte und neue Angriffe fordern eine neue Art der Gegenwehr. Aber mit den alten und veralteten Formen streifte man auch den Inhalt weg, den sie, vielleicht nicht geschickt genug, in sich faßten und mit manchem abgenutzten Geräthe warf man zugleich dasjenige Material fort, das dem neuen Baue zur letzten besten Zierde gereicht hätte. Ja es ward nach und nach förmlich zum guten Tone, das Zeitalter der Scholastik sich als eine Art ägyptischer Finsterniß vorzustellen, in welcher Herabwürdigung natürlich diejenigen am wenigsten Maß zu halten wußten, welche mit dem Gegenstande am meisten unbekannt waren und vielleicht nie einen Scholastiker gelesen hatten. Eine solche Undankbarkeit gegen redliche Bemühungen der Vorzeit, eine solche Mißachtung aller Resultate geschichtlicher Entwickelungen und ein vornehmes sich auf sich selbst Stellen hat noch immer böse Früchte getragen. Eine schlimmere Wendung nahm aber der Gang unserer Wissenschaft noch dadurch, daß man, geblendet durch den trüglichen Schimmer der auftauchenden Zeitphilosophien, sich nach und nach selbst über Grund und Boden täuschte, auf dem dieselbe aufzuführen sei. Denn indem man mit den gedachten philosophischen Systemen, welche ihrem innersten Wesen nach ohnehin mit der Offenbarung im schroffen Widerspruche standen, rechts und links anknüpfte und deren von vornherein als richtig angenommene Principien zum Aufbaue der christlichen Moral verwendete, verlieh man dieser nicht etwa nur einen äußern philosophischen Zuschnitt, sondern man verwandelte sie ganz in Philosophie, in sogenannte Moralphilosophie nämlich, als solche durch die eingestreuten Bibelstellen und Aussprüche der heil. Väter nur wie durch einen schwachen, leichten Flor verhüllt. An die Stelle der ewigen Gesetze des Evangeliums traten jetzt die Befehle der selbsteigenen Vernunft, an die Stelle klarer Entscheidungen der Kirche traten die Aussprüche des sogenannten gesunden Menschenverstandes, mit einem

Worte, die christliche Moral verlor ihre Heiligkeit und ihr Geheimnißvolles, ihre Sicherheit und Würde. Die Nothwendigkeit, die christliche Moral aus dieser Bevormundung eines philosophischen Rationalismus zu befreien, ward schon längst anerkannt; auch sind in dieser Absicht bereits verschiedene Versuche unternommen worden und mit der Herausgabe vorliegenden Lehrbuches bezwecken wir, uns diesen besseren Erscheinungen anzuschließen und den angebahnten Weg nach Kräften weiter zu verfolgen und durchzuführen. Bei dem eingenommenen christlich-kirchlichen Standpunkte verstand es sich von selbst, daß wir für nothwendig erachteten, dem Ueberlieferten das gebührende Recht einzuräumen und an die Resultate früherer Bemühungen wieder anzuknüpfen. Reiche Ausbeute fanden wir namentlich bei Thomas, dessen Verdienste um die theologische Wissenschaft in neuerer Zeit wieder in ihrem ganzen Werthe glänzen. Auch die alten Kasuisten wurden benutzt, doch mit Maß und so, daß die kasuistischen Entscheidungen stets auf höhere leitende Grundsätze zurückgeführt wurden.

Was die sonstige Einrichtung des Werkes betrifft, so findet diese wohl ihre Rechtfertigung in der Bestimmung desselben, akademischen Vorträgen zu Grunde gelegt zu werden und zu einem übersichtlichen Studium der Moral zu dienen. Hochklingender Phrasen, womit oft nur die innere Unklarheit und Leerheit verdeckt werden soll, haben wir uns enthalten. Auch sogenannt Erbauliches wird man in diesem Lehrbuche vergebens suchen; die Darstellung der kirchlichen Lehren betrachteten wir als Selbstzweck, überzeugt, daß diese im Großen und Ganzen wohl auch etwas Erbauuendes haben. Bei der Anordnung, welche bei dieser Wissenschaft besonderen Schwierigkeiten unterliegt, gingen wir von dem Grundsatze aus, daß die einfachste und natürlichste die beste sei. In wie weit aber die von uns getroffene auf diesen Vorzug Anspruch machen dürfe, muß fremdem Urtheile anheimgegeben werden.

Als Anhang haben wir eine Sammlung der kirchlich condemnirten Moralsätze beigefügt, indem wir glaubten, dadurch Vielen unserer Leser einen angenehmen Dienst zu erweisen. Hier und da eingeschlichene Druckfehler wird der Leser selbst leicht bemerken und sie durch die Entfernung des Druckortes geneigtest entschuldigen.

Mögen die Freunde, was wir ihnen hier darbringen, sich freundlich gefallen lassen; möge Derjenige, ohne den Alles eitel ist, unsere geringe Arbeit segnen.

Bonn, am Feste Mariä Heimsuchung 1849.

Der Verfasser.

Inhalt.

Einleitung.

§. 1.

Begriff der katholischen Moral.

1. Moral bezeichnet in seiner nächsten Wortbedeutung die Wissenschaft von den Sitten oder die Wissenschaft vom sittlichen Leben. Das sittliche Leben des Menschen aber besteht in der Erstrebung seines letzten Zieles. Sein letztes Ziel ist die vollkommene Vereinigung mit dem höchsten Gute oder mit Gott. Die vollkommene Vereinigung mit Gott, vera et perfecta beatitudo, wie sie der heilige Thomas nennt, ist erreichbar erst im künftigen Leben; das gegenwärtige Leben aber ist zum künftigen die nothwendige Vorstufe, und es kann die Vereinigung mit Gott jenseits nicht vollendet werden, wenn sie nicht hier bereits angeknüpft wird. Wir können daher auch sagen: die Moral sei die Wissenschaft vom gottverbundenen Leben; sie lehrt, wie der Mensch hienieden die Verbindung mit Gott anknüpfe und möglichst vervollkommene, damit sie jenseits vollendet werden könne. Genauer als Moral wäre die Bezeichnung Moraltheologie.

2. Der Zusatz: katholisch characterisirt das sittliche Leben, welches wissenschaftlich beschrieben werden soll, als ein christlich kirchliches Leben. Es hat nämlich Christus, der Sohn Gottes, genau uns vorgezeichnet, wie das sittliche Leben eingerichtet werden solle, um ein wahrhaft gottverbundenes zu sein; und zwar hat er uns dieses nicht blos lehrend vorgezeichnet, er hat das Musterbild eines wahrhaft gottverbundenen Lebens in seinem eigenen Leben rein und vollkommen ausgedrückt. Die Kirche aber ist die Trägerin seiner Lehre und die Deuterin seines Lebens; daher man auch sagen kann: die katholische Moral sei die Wissenschaft,

welche lehrt, wie das sittliche Leben eingerichtet werden solle nach der Lehre und dem Beispiele Jesu Christi, vollständig und unfehlbar aufbewahrt und erklärt durch die Kirche.

3. Die Moral selbst theilte man häufig wieder ein in die Ethik und Ascetik und verstand unter der ersteren die eigentliche christliche Tugendlehre, unter der letzteren die christliche Tugendmittellehre oder, was dasselbe ist, die praktische Anleitung zur Ausübung der christlichen Tugend [1]. Diese Trennung und abgesonderte Behandlung der Ethik und Ascetik möchte jedoch schon deßhalb unzuläßig erscheinen, weil die Tugend in der Wirklichkeit nicht besteht, wenn nicht auch die rechten Tugendmittel angewendet werden. Die Anwendung der rechten Tugendmittel fällt mithin in den Kreis des sittlich Guten selbst hinein, so wie umgekehrt eine jede sittlich gute Handlung wieder das Mittel ist zu andern sittlich guten Handlungen. Das Gute in seinem Werden ist ein Mittel des Guten in seiner Steigerung; durch Demuth werde ich demüthiger; durch Geduld geduldiger; durch Sanftmuth sanftmüthiger. Eine genaue Abgrenzung zwischen Ethik und Ascetik ist daher auch nicht thunlich und der Versuch einer solchen führt zu mannichfaltigen Inconvenienzen und kann für die Sache selbst nur von Nachtheil sein.

§. 2.

Verhältniß der Moral zur Dogmatik.

1) Unter den verschiedenen theologischen Disciplinen steht der Moral am nächsten die Dogmatik. Beide sind Zweige der systematischen Theologie. Die Theologie ist die Wissenschaft der Religion; an der Religion aber lassen sich zwei Seiten unterscheiden, die objective und die subjective Seite, in sofern theils Gott, theils der Mensch wirksam sein muß, damit die Religion wirklich zu

1) Ascetik (ἀσκητική), d. i. Uebungslehre, hieß bei den Alten die Anleitung des Athleten zum Kampfe. Da nun das christliche Leben ebenfalls unter dem Gesichtspunkte eines fortgesetzten Kampfes betrachtet werden kann, da die christliche Tugend nur durch Kampf gewonnen, nur durch fortgesetzten Kampf erhalten und vollendet wird, so war die Anwendung dieses Wortes in dem jetzt üblichen Sinne von selbst nahe gelegt.

Stande komme; in der alten Begriffsbestimmung der Religion als eines vinculum *gratiae et pietatis*, quo Deo obstringimur, sind beide Seiten deutlich genug unterschieden. Betrachtet man nun die Religion von ihrer objectiven Seite, als das vinculum gratiae, so wird die Wissenschaft derselben dogmatische Theologie, betrachtet man sie von ihrer subjectiven Seite, als das vinculum pietatis, quo Deo obstringimur, so wird die Wissenschaft derselben Moraltheologie genannt.

2) In der heiligen Schrift erscheinen die dogmatischen und ethischen Elemente noch ungeschieden und innig miteinander verflochten, in der Regel so, daß die letzteren aufgebauet erscheinen auf den ersteren. In dem Satze: „Ihr sollet heilig sein, denn ich, der Herr, euer Gott, bin heilig," verhält sich die dogmatische Wahrheit: „ich der Herr, euer Gott, ist heilig," zur sittlichen Aufforderung: „ihr sollt heilig sein," nur als deren nothwendige Stütze; das ausgelassene beide Gedanken verbindende Mittelglied ist der Satz: der Mensch, nach Gottes Ebenbilde erschaffen, soll Gott ähnlich werden. Ebenso benehmen sich die Väter der ersten Jahrhunderte; wo sie sittliche Lehren vortragen, geschieht es gewöhnlich mit Anknüpfung an die entsprechenden dogmatischen Wahrheiten, welche jene stützen und tragen, und so versäumen sie auch nicht leicht, wo sie dogmatische Lehren behandeln, die entsprechenden sittlichen Lehren gleich beizufügen oder vielmehr sie als einfache Folgerungen daraus herzuleiten[1].

3) Wegen dieser engen Beziehung, in der diese beiden Disciplinen zu einander stehen, lag es nahe genug, beide miteinander in Eins zu verbinden und sie ungetrennt zu behandeln, was denn auch bis gegen Mitte des vorigen Jahrhunderts durchgehends der Fall

1) In einem Sermo des heiligen Leo de Epiphania (31. al. 30.) findet sich z. B. folgende Stelle: «Diligite castimoniae puritatem, quia Christus Virginitatis est filius. Abstinete vos a carnalibus desideriis, quae militant adversus animam, quemadmodum nos praesens beatus Apostolus suis, ut legimus, verbis hortatur: malitia parvuli estote; quia Dominus gloriae mortalium se conformavit infantiae. Sectamini humilitatem, quam Dei filius discipulos suos docere dignatus est. Induite vos virtutem patientiae, in qua animas vestras possitis acquirere; quoniam qui est cunctorum redemtio ipse est omnium fortitudo!»

war. Die in neueren Zeiten erfolgte Trennung derselben lag freilich im Interesse der Wissenschaft, bei der überhaupt ohne Sonderung nicht leicht etwas auszurichten ist, gleichwohl läßt sich bei manchen Materien kaum vermeiden, aus der einen in die andere hinüberzugreifen und so wieder zu verbinden, was man getrennt hat.

§. 3.

Die christliche und die philosophische Moral.

Wünscht man zwischen der christlichen und der philosophischen Moral einen Vergleich angestellt, so kann man unter der letzteren nicht etwa eine solche Moral verstanden wissen wollen, wie sie die Vernunft, auf sich selbst gestützt, allenfalls aufbauen könnte, wäre sie in Folge des Sündenfalls nicht geschwächt und würde sie von keinerlei Art Hindernissen von der ruhigen Bahn gelenkt, welche Gott, die ewige Vernunft, zur Erforschung der Wahrheit ihr vorgezeichnet hat; vielmehr kann man bei diesem Worte nur an eine solche Moral denken, wie sie durch die bisherigen philosophischen Systeme zur zeitlichen Erscheinung gelangt ist. Denn keineswegs kann es sich hier darum handeln, was die Vernunft überhaupt leisten würde, wären bestimmte Bedingungen vorhanden, die nicht vorhanden sind und niemals vorhanden sein werden, sondern nur darum kann es sich handeln, was die Vernunft unter den gegebenen Bedingungen wirklich geleistet hat. Bei einem solchen Vergleich der philosophischen Moralsysteme, die in der Zeit sich hervorgethan, müssen wir sodann in Absicht auf diejenigen, die nach dem Christenthum entstanden sind, wieder den Einfluß in Anschlag bringen, den dieses auf ihre Gestaltung selbst ausgeübt hat. Daß ein solcher Einfluß stattgefunden, läßt sich nicht läugnen; eine Bildung, die über das Ganze geht, muß nothwendig auch dem Einzelnen zu statten kommen, selbst wenn man nicht begreift, wie sie ihn berühren könne, gleichwie, um uns dieses Bildes zu bedienen, ein Barometer auch im verschlossensten Zimmer genau den Zustand der äußeren Luft andeutet.

Es genüge an diesem Orte, die hervorspringendsten und wichtigsten Unterschiede kurz zu bezeichnen [1]).

1) Bekanntlich gibt es auch philosophische Systeme, von deren Stand-

1. Das Christenthum stellt an die Spitze seiner sittlichen Forderungen die Wiedergeburt aus dem Wasser und dem heiligen Geiste, indem es den Menschen als von Natur befleckt betrachtet. Hingegen haben die bisher aufgestellten philosophischen Moralsysteme die erbsündliche Beflecktheit des Menschen entweder gar nicht anerkannt, oder, wo sie anerkannt ward, hat doch dieses Dogma auf ihre Gestaltung keinen durchgreifenden Einfluß ausgeübt. Hieraus aber ergeben sich Unterschiede von der größten Wichtigkeit. Die ganze Ansicht des sittlichen Lebens wird dadurch in wesentlichen Punkten verändert und Tugenden, denen das Christenthum den größten Werth beilegt, die es gebieterisch fordert, Demuth, Welt- und Selbstverläugnung und andere, die damit in näherer oder entfernterer Verbindung stehen, ruhen nicht mehr auf festem Grunde.

2. Die christliche Moral arbeitet auf die Verbindung des Menschen mit Gott hin, welche sich hier auf Erden realisirt durch die drei göttlichen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe. Diese Tugenden aber keimen und blühen nicht auf irdischem Boden, sondern sie werden geheimnißvoll in uns gewirkt durch den heiligen Geist, der sie uns eingießt bei unserer Wiedergeburt. Der bloßen Vernunfterkenntniß sind diese tiefen verborgenen Gründe des sittlichen Lebens gar nicht zugänglich und somit ist die Seele des sittlichen Lebens eine ganz andere nach christlicher und eine ganz andere nach philosophischer Anschauung.

3. Während die sittlichen Forderungen des Christenthums zugleich ihre höhere Sanction in sich tragen und sich jedem Christen als unabweislich ankündigen, entbehren die sittlichen Vernunftlehren der nothwendigen objectiven Beglaubigung, sondern sie haben gerade nur so viel Geltung bei dem nicht philosophirenden Theile der Menschheit, als dieser guten Willen hat, in Dingen, die er nicht geprüft hat und nicht prüfen kann, sich der Einsicht Anderer unbedingt zu unter-

---

punkte aus eine Sittenlehre ein pures Unding ist; es gehören dahin diejenigen Systeme, welche Gottes oder des Menschen Freiheit läugnen (die pantheistischen, fatalistischen in ihren verschiedenen Arten und Unterarten), die jedoch, wie das sich von selbst versteht, hier gänzlich ausgeschlossen bleiben.

werfen. Und selbst in diesem günstigsten Falle, wie leicht wankt nicht der Glaube an bloße menschliche Auctorität im heißen Drange der Versuchung?

4. Die Motive, welche eine Sittenlehre geltend macht, kommen bei Bestimmung ihres Werthes fast ebenso sehr in Anschlag, als die Beschaffenheit ihres Sittengesetzes selbst; denn der vernünftige Mensch handelt nicht ohne Motive; er erfüllt daher ohne Motive auch das Sittengesetz nicht. Hier zeigt sich ein neuer Unterschied zwischen der philosophischen und der christlichen Moral. Die Kantische Philosophie z. B. kennt kein höheres Motiv, als die Achtung vor dem abstracten Gesetze. Wird aber das Gesetz nicht als Ausfluß des persönlichen göttlichen Willens erkannt, so ist auch sein Anspruch auf Achtung, namentlich da, wo es mit den Forderungen der Sinnlichkeit in Conflict geräth, wenig gerechtfertigt. Warum soll ich einem Gesetze gehorsam sein, das mir eine so traurige Entsagung gebietet, und Triebe verläugnen, die im Wesen meiner Natur gleichfalls tief begründet scheinen? Man wird zwar erwiedern, die Vernunft verdamme jeden Ungehorsam gegen ihre Forderungen und strafe ihn mit der Strafe der Selbstverwerfung, was doch die Sinnlichkeit nicht gleichfalls thue in Absicht auf die ihrigen. Aber einer so ruhigen Erwägung, die das Urtheil zu Gunsten des Gesetzes stimmen könnte, ist derjenige nicht fähig, der von ungestümen Begierden und Leidenschaften gewaltsam erregt wird. Und wenn das Gewissen, wie es zuweilen geschieht, bereits abgestumpft nicht mehr spricht, was wird im Stande sein, den Sünder noch vom Aeußersten zurückzuhalten? Durch solche Betrachtungen veranlaßt, durch solche Nöthigungen gedrängt weis't Kant selbst „die Schwachen" auf eine jenseitige allausgleichende Vergeltung hin. Eine solche jenseitige Vergeltung aber kann die Philosophie ahnen, wünschen, wahrscheinlich machen, aber nicht streng beweisen. Außerdem kommt der christlichen Moral ausschließlich noch ein Beweggrund zu statten, der unter allen der reinste und der kräftigste ist, die übernatürliche Liebe zu Gott; diese Liebe ist der reinste Beweggrund, weil Gott selbst das reinste und vollkommenste Gut ist, sie ist der kräftigste Beweggrund, weil die Liebe, wie die heilige Schrift sagt, stärker ist als der Tod.

5. Die gleiche Bewandtniß hat es mit den Tugendmitteln, welche die Moral anzuweisen hat und wonach sich ihr Werth ebenfalls bestimmt. Wo gibt es aber reichere und wirksamere Tugendmittel, als im Christenthume; der Empfang der heiligen Sacramente, besonders der Sacramente der Buße und des Altars, die Beiwohnung der heiligen Messe, das Gebet, die Anrufung und Verehrung der Heiligen, die Betrachtung des Lebens und Sterbens Jesu Christi u. dgl., sind sämmtlich von eben so großem Einflusse auf das sittliche Leben, als sie ganz außer dem Bereiche der Vernunftmoral liegen; wogegen die Vernunftmoral auch nicht ein einziges Tugendmittel aufzuweisen hat, das der christlichen Moral nicht gleichfalls zu Gebote stände.

6. Daß endlich die christliche Moral vor der philosophischen den Vorzug praktischer Anwendbarkeit und Wirksamkeit behaupte, folgt aus Vorgesagtem von selbst und wird durch die Geschichte auffallend genug bewiesen. Die beste Moral der Philosophen ging nicht nur an der Menge, sondern oft selbst an der eigenen Schule wirkungslos vorüber; Plato, der angesehenste der heidnischen Philosophen, konnte bei allem Ansehen, dessen er genoß, nicht einmal ein einziges Dorf dazu bewegen, nach seinen Grundsätzen zu leben, wogegen die sittlichen Wirkungen, die das Christenthum in der Welt hervorgebracht hat, selbst seinen Gegnern Bewunderung einflößten. Gleich bei seinem ersten Erscheinen hat es die Menschheit massenweise in eine neue sittliche Bahn gelenkt und Tugenden zur Reife gebracht, welche früher nicht gekannt, geschweige denn geübt worden wären[1]).

§. 4.

Die katholische und die häretische Moral.

1. Die Glaubenssätze der Kirche sind nichts weniger als bloße unfruchtbare Speculationen; sämmtlich stehen sie zu unserm Wollen

---

1) Sehr schätzenswerthe Bemerkungen über die Würde der christlichen Moral finden sich in den Schriften von *Malebranche* (Conversations chrétiennes, dans lesquelles on justifie la verité de la religion et de la morale de Jesus Christ. Par. 1676.) und von *Lamy* (Demonstration ou preuves évidentes de la verité et de la sainteté de la morale chrétienne. Par. 1688.).

und Handeln in einer mittelbaren oder unmittelbaren Beziehung und üben Einfluß auf's thätige Leben, sei es auch nur dadurch, daß sie uns zur Sittlichkeit die Motive vorhalten. Ist aber dieses der Fall, so folgt nothwendig, daß eine jede Alteration der kirchlichen Glaubenslehre sich auch auf das Gebiet der Sittenlehre fortpflanze. Läugnet man z. B., daß auch nach Tilgung der Schuld und der ewigen Strafen im Sacramente der Buße noch zeitliche Strafen zu erstehen seien, so ist auch die Pflicht der Genugthuung (im engeren Sinne) beseitigt. Die Verwerfung der Lehre von der Nothwendigkeit guter Werke mußte geraden Weges früher oder später zur Verachtung der guten Werke, mußte zum Antinomismus führen; mit der Verwerfung des Meßopfers, des Ablasses, der Heiligenverehrung, mit der Herabwürdigung des heiligen Altarssacramentes werden auch die wirksamsten Mittel der Heiligung abgewiesen und wird endlich gar die Willensfreiheit geläugnet, so ist damit die Moral principiell gänzlich zerstört.

2. Hieraus erklärt sich die Verschiedenheit des Einflusses, den die katholische Moral im Vergleiche mit der häretischen auf's praktische Leben ausgeübt hat. Jene Heroen christlicher Tugend, ein Karl von Borromäus, ein Franziscus Xaverius, ein Thomas von Villanova, ein Philippus Neri, ein Bartholomäus de Martyribus und ähnliche Heilige gehören der katholischen Kirche ausschließlich an. Auch darf man's nicht als etwas rein Zufälliges ansehen, daß die ausgezeichnetsten ascetischen Schriften, die Werke eines Franziscus von Sales, eines Ludwig von Granada, eines Johannes a Cruce, einer heiligen Theresia, eines Fenelon, eines Kardinal Bona u. A., eben so viele herrliche Denkmale einer glühenden Liebe und eines gottgeweihten Lebens, einzig auf dem Boden der Kirche entstanden und groß gewachsen sind.

3. Wenn aber die freilich oft wiederholte Behauptung, daß sämmtliche christliche Confessionen, obgleich im Glauben von einander geschieden, doch in den Grundsätzen des sittlichen Lebens mit einander vollkommen einig seien, dieser Betrachtung gemäß gänzlich ungegründet erscheint, ja wenn sich dem Wesen nach die häretische Moral von der katholischen genau eben so sehr unterscheidet, als die häretische Dogmatik von der katholischen verschieden ist, so muß

man doch zugeben, daß dort sich die Differenzen im Einzelnen nicht so scharf ausgebildet haben. Eine glückliche Inconsequenz verhinderte dieses und die Stimme eines mächtigen inneren Gefühls trug hier über den Verstand der Verständigen den Sieg davon.

§. 5.

Die Erkenntnißquellen der katholischen Moral und die Regeln ihres Gebrauches.

1. Die katholische Moral hat dieselben Erkenntnißquellen, wie die katholische Dogmatik: Schrift und Tradition, beide rein und vollständig aufbewahrt und unfehlbar erklärt durch die Kirche. Als dritte Quelle hat man den beiden genannten häufig noch beigefügt die Vernunft und manche Morallehrer haben der Vernunft unter den Erkenntnißquellen sogar den ersten Platz eingeräumt. Streng genommen ist indeß die Vernunft für die christliche Moral eben so wenig Erkenntnißquelle, als sie es für die christliche Dogmatik ist, denn beide, die erstere so gut als die letztere, sind rein positive Wissenschaften, bei denen es sich um das historisch Gegebene, nicht um Ergebnisse eigener Vernunftforschung handelt. Doch kann man die Vernunft wohl als eine *entfernte* und *fehlbare* Quelle gelten lassen; als *Quelle* der Moral kann sie in so fern betrachtet werden, als sie als Trägerin des Naturgesetzes allerdings im Stande ist, sittliche Erkenntnisse aus sich selbst zu entwickeln und als auch das Christenthum ihren Aussprüchen über sittliche Verhältnisse vollkommene Berechtigung zuerkennt; sie ist aber nur eine *entfernte* und *fehlbare* Quelle, weil sie in ihren Aussprüchen fehlen kann und hundertmal schon gefehlt hat, wie die vielen irrigen sittlichen Lehren, welche heidnische und christliche Philosophen aufgestellt haben, klar genug zeigen. Es folgt daraus, daß die sittlichen Erkenntnisse der Vernunft selbst nach ihrer Uebereinstimmung mit den Lehren des Christenthums beurtheilt werden müssen.

2. Von den genannten beiden Erkenntnißquellen, Schrift und Tradition, macht die katholische Moral theils einen *mittelbaren*, theils einen *unmittelbaren* Gebrauch; einen *mittelbaren* Gebrauch macht sie davon, insofern sie aus den darin niedergelegten Glaubenslehren sittliche Lehren als Folgerungen herleitet; einen *unmittel*-

baren Gebrauch aber macht sie davon, insofern diese Quellen selbst sittliche Lehren unmittelbar enthalten.

3. Was das a. T. insbesondere betrifft, so kommen darin außer den rein sittlichen noch gottesdienstliche Ceremonial= und Polizei=bürgerliche Gesetze vor; die beiden letzteren Arten von Gesetzen sind durch Christus aufgehoben, die rein sittlichen aber sind durch ihn auf's neue bestätigt, und, da sie im a. T. oft noch in beschränkter Form vorgetragen sind, durch ihn erst zu ihrer wahren Würde erhoben worden. Bei Benutzung des a. T. für die christliche Moral hat man daher die sittlichen Vorschriften desselben im Geiste und Sinne der Lehre Jesu Christi auszulegen, ihnen namentlich jede zufällige Hülle, womit sie etwa noch umkleidet sind, abzustreifen und davon alles zu entfernen, was nur eine örtliche, bürgerliche oder nationelle Beziehung hatte.

4. Das ethische Material des n. T. ist leichter zu erheben; doch ist der Ausdruck auch hier häufig figürlich [1]; und manches findet sich, was ebenfalls nur zeitliche Geltung hatte [2]. Auch ist zu bemerken, daß in der heiligen Schrift nicht bloß sittliche Gebote, sondern auch Räthe vorkommen und daß man jene von diesen genau scheiden muß, um nicht entweder dem Rigorismus oder dem Laxismus Vorschub zu leisten. Die Auslegung der Kirche ist auch hier sichere Führerin.

5. Nicht bloß die biblischen Lehren, sondern auch die biblischen Beispiele sind zu Rathe zu ziehen. Vor Allem ist's das eigene Beispiel Jesu Christi, auf welches die christliche Moral immer wieder zurückzuweisen hat; denn das Leben Christi ist der reinste Ab= und Ausdruck seiner Lehre und verbreitet über diese Licht, wo ihr Sinn etwa dunkel oder zweifelhaft ist. Dieser Fall trifft z. B. ein bei dem bekannten Ausspruche: „Wenn Jemand dich auf die rechte Backe schlägt, so reiche ihm auch die linke dar u. s. w." Das eigene Benehmen des Herrn, der, so lange seine Stunde noch nicht gekommen, seinen Verfolgern sich entziehet, der die ihm zugefügten Mißhandlungen rügt, der den Knecht, welcher ihn in's Angesicht schlägt, mit Selbstbewußtsein und Würde zurückweiset, zeigt am deutlichsten, daß er selbst diesen Ausspruch keineswegs buchstäblich verstanden

1) Vergl. Matth. 5, 39 ff.
2) Apst. 15.

wissen wollte. Daher weiset er auch selber uns auf sein Beispiel und fordert, daß wir daraus Regeln für unser Verhalten abstrahiren. „Lernet von mir, sagt er, denn ich bin sanftmüthig und demüthig von Herzen;" und an einer andern Stelle: „Ich habe euch ein Beispiel gegeben, auf daß ihr einander thuet, wie ich euch gethan habe[1]."

Was die Beispiele anderer biblischer Personen a. wie n. Testaments betrifft, so können diese maßgebend für die christliche Moral nur insoweit sein, als sie von der heiligen Schrift selbst gebilligt werden und wirklich als treuer Ausdruck evangelischer Sittenlehre angesehen werden können. Denn die biblischen Personen sind mit Ausnahme der allerseligsten Jungfrau nicht über jeden Mangel erhaben, daher auch ihre Handlungsweise nicht ohne weiteres für uns norm- und maßgebend sein kann. Schon Augustinus hat die gleiche Bemerkung gemacht[2].

6. Was die zweite Erkenntnißquelle der Moral, die göttliche Tradition, betrifft, ist in vorkommenden Fällen vor Allem festzustellen, ob die betreffende sittliche Lehre wirklich als eine göttliche Traditionslehre anzusehen sei. Die Regeln, wonach dieses entschieden wird, sind dieselben, die auch bei der traditionellen Begründung dogmatischer Lehren zur Anwendung kommen, angedeutet von Vinzentius Lirinensis in dem bekannten Ausspruche: «In traditione ecclesiae catholicae magnopere curandum est, ut id teneamus, quod *ubique*, quod *semper*, quod *ab omnibus* creditum est[3].» Bemerkt muß jedoch werden, daß bei dem traditionellen Beweise sittlicher Lehren fast noch mehr Vorsicht anzuwenden sei, als bei gleichem Geschäfte in Absicht auf die Dogmen. Denn indem die

---

1) Matth. 11, 29.; Joh. 13, 15.; vergl. auch Philipp. 2, 5.; 1 Petr. 2, 21.

2) De mendacio c. 8.: «Nec omnia, quae a sanctis vel justis viris legimus, transferre debemus in mores.»

3) Commonitor. c. 3. Ausführlicher besprochen werden die Kriterien der apostolischen Tradition von Melchior Canus (de locis theologicis lib. 3. cap. 4. Opp. ed. Patav. 1729. p. 95.) und Chrismann (Regula fidei cath. et collectio dogmatum credendor. Edit. *Spindler*. Aug. Vind. 1844. p. 70.).

ethischen Wahrheiten mehr als die dogmatischen dem Urtheile der Vernunft unterliegen, waren die heiligen Väter auch öfter im Falle, hierüber ihre Privatmeinungen zu äußern. Wo sie aber bloß ihre Privatmeinung äußern, spricht sie der Katholik bei aller Verehrung, die er für sie empfindet, nicht für irrthumsfrei an. In zweifelhaften Fällen gibt oft die praxis ecclesiae den Ausschlag; freilich muß man die praxis ecclesiae wohl unterscheiden von der praxis in ecclesia; die erstere wird von der Kirche selbst gehandhabt, die letztere aber ist in der Kirche nur geduldet und daher auch keineswegs sichere Leiterin. So hat z. B. die Kirche über den Probabilismus im Ganzen kein Verdammungsurtheil ausgesprochen, sondern nur einzelne Auswüchse dieses Systems verworfen, gleichwohl liegt hierin für dieses System selbst noch keine kirchliche Anerkennung.

7. Auch im Leben derjenigen, welche die Kirche als Heilige verehrt, erkennt der Katholik einen Spiegel der Sittlichkeit und eine Schule der Weisheit, indem er das Leben der Heiligen nur als Nachbildung des Lebens und nur als Verkörperung der Lehre Jesu Christi betrachtet. Daraus folgt aber nicht, daß auch alle einzelnen Handlungsweisen der Heiligen durchaus makelfrei seien und immer als Richtschnur dienen könnten. Es gilt hier vielmehr dasselbe, was oben von den biblischen Personen gesagt worden ist. Auch versteht es sich ganz von selbst, daß es sich bei Nachahmung ihrer Beispiele nicht so sehr um das Materielle ihrer Handlungen, als vielmehr um den Geist handle, der darin sich wirksam erwies, daß namentlich Oertliches, Zeitliches und andere zufällige Hüllen davon gänzlich abzusondern seien.

§. 6.

Geschichte der katholischen Moral.

Die Geschichte einer jeden Wissenschaft, insofern sie darauf Anspruch macht, in diese Wissenschaft selbst einleitend zu sein, soll nicht nur den Gang ihrer allmähligen Entwickelung zur Uebersicht bringen, sondern auch die Vorzüge und Mängel früherer Behandlungsweisen zu eigener Benutzung oder Vermeidung in's rechte Licht setzen. Sie soll uns belehren, wie mannichfaltiges Gute, Brauch-

bare und Hülfreiche auf dem Felde dieser bestimmten Wissenschaft uns von den Vorfahren hinterlassen worden ist, aber uns auch eine Einsicht in dasjenige gewähren, was zu leisten noch übrig ist. Um einen solchen Zweck zu erreichen, müßte sie aber auf Einzelnheiten eingehen, weil gerade das Einzelne am meisten characterisirt; wozu freilich in Compendien kein Raum vorhanden ist. Hier kann es nur Aufgabe sein, in möglichster Kürze hinzuzeichnen, was von Hauptleistungen aus der älteren und mittleren Zeit in die neuere vor allem andern bedeutend herüberreicht und auf die Wissenschaft, die uns beschäftigt, einen dauernden Einfluß ausübte. In diesem Sinne handeln wir 1. über die Leistungen der patristischen, 2. der scholastischen und der Uebergangsperiode zur neuern Zeit und 3. über Leistungen der neuern und neuesten Zeit selbst.

1. Was die patristische Periode der Geschichte der Moral betrifft, so darf man bei den Vätern eine streng systematische Behandlung dieser Wissenschaft nicht suchen wollen. Sie haben zwar den Inhalt derselben in ihren Schriften vollständig niedergelegt, aber sie haben ihn keineswegs im Zusammenhange und in systematischer Ordnung behandelt, sondern mehr stück- und sprungweise, das Ethische mit dem Dogmatischen verknüpfend, bei manchen Punkten länger verweilend, bei andern eilig vorübergehend, wie es der jedesmalige Character der Zeit und die Bedürfnisse des Augenblicks zu fordern schienen. Bewundernswerth aber ist und wird von dankbaren Zeitaltern immer bewundert werden, wie klar und rein ihr Blick in die sittlichen Dinge, wie tief und bestimmt ihre sittlichen Gedanken, wie füllereich ihre sittlichen Anschauungen sind. Freilich ward auch die christliche Sittenlehre selbst von ihnen erlebt und sie brauchten daher, um das Rechte zu treffen, nur eigene innere Erfahrungen auszusprechen. Anderseits läßt sich aber auch eben hieraus eine andere Eigenthümlichkeit erklären, die der Nachsicht bedarf. Eben weil sie selbst sittlich so hoch standen, und auf diesen Höhen Wonnen der Seligkeit empfanden, wünschten sie nichts mehr, als Alle des gleichen Glückes theilhaft zu machen, und wie in ihrem eigenen Leben eine Grenze zwischen Pflichtmäßigem und Gerathenem nicht mehr bestand, hoben sie diese in manchen Punkten auch außer sich auf und sprechen daher mitunter dasjenige als allgemein und

für Alle verbindend aus, was nur denjenigen gilt, welche vollkommen werden wollen. Die einseitigen oder irrigen sittlichen Ansichten, die uns bei einigen von ihnen begegnen (manche halten z. B. den Eid geradezu für unsittlich, die zweite Ehe für sehr bedenklich, die Todesstrafe für unerlaubt und was dergleichen mehr ist), entsprangen bei ihnen, so zu sagen, aus einem Uebermaaße christlicher Tugend und wenn Irrthümer jemals Entschuldigung verdienen, so haben darauf gewiß diejenigen am meisten Anspruch, die sich aus einer so liebenswürdigen Quelle herleiten. Auffallen muß es daher, daß eine Zeit, die alle möglichen sittlichen Irrlehren nicht allein duldet, sondern auch wohl noch schirmt und aufmuntert, in einzelnen ihrer Wortführer hier so strenge zu Gerichte sitzen kann. Die Angriffe auf die Moral der heiligen Väter datiren besonders aus dem Anfange des vorigen Jahrhunderts und sind bis auf die neueste Zeit oft wiederholt worden [1].

Der erste, welcher unter den heiligen Vätern die christliche Moral mehr in einem gewissen Zusammenhange und in einem größeren Umfange behandelte, war der berühmte Clemens von

1) Sehr ungerecht und heftig sprach sich im Anfange des vorigen Jahrhunderts Barbeyrak (+ 1744) über die Moral der heiligen Väter aus in der Vorrede zur französischen Uebersetzung des bekannten Werkes von Puffendorf de jure ex naturae et gentium, welche unter dem Titel: le droit de la nature et des gens im J. 1712 zu Amsterdam erschienen war. Der berühmte Benedictiner Remy Ceillier (+ 1761) unternahm die Vertheidigung der heiligen Väter in einer eigenen mit großem Fleiße gearbeiteten Schrift, betitelt: Apologie de la morale des pères de l'église contre les injustes accusations du Monsieur Jean Barbeyrac. Par. 1718. 4. Auch unter den protestantischen Theologen trat Buddeus in seiner Schrift: Isagoge historico-theologico ad Theologiam universam singulasque ejus partes (Leipz. 1727) als Gegner Barbeyrak's auf, worauf dieser mit einer neuen Schrift hervorrückte: Traité de la morale des pères de l'église: ou en defendant un article de la préface sur Puffendorf contre l'apologie de la morale des pères du P. Ceillier on fait diverses réflexions sur plusieurs matières importantes. Amsterd. 1728. 4. Seitdem schwanken die Urtheile hin und her, je nachdem die Würdigung vorurtheilsfrei ist oder von confessionellem Parteigeiste irregeleitet wird.

Alexandrien. Er handelt über moralische Materien in drei miteinander zusammenhängenden Schriften, in der cohortatio ad gentes, dem paedagogus und in den Stromatis. In der ersteren Schrift (λογος προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας betitelt) deckt er die Irrthümer der heidnischen Philosophen und das Verkehrte heidnischer Lebensweise auf und entwickelt im Gegensatze hiezu die Vorzüge christlicher Lebensweisheit. Die zweite Schrift (παιδαγωγὸς, unter welchem Namen Christus selbst vorgestellt wird) enthält eine Art Elementarunterricht in der christlichen Sittenlehre; die Stromata (στρωματεῖς) endlich sind für die in christlicher Bildung und Leben bereits weiter Fortgeschrittenen bestimmt; sie zeichnen das innere Leben eines vollkommenen Christen in seinem Umgange mit Gott in Gebet und Betrachtung, welches seinen Höhepunkt in der einigenden Liebe erreicht.

In seiner Schrift: τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος handelt er über die christliche Anwendung des Reichthums, webt jedoch auch allgemeinere sittliche Gedanken ein.

Nach ihm sind unter den griechischen Vätern durch ihre Leistungen für die Moral am meisten bemerkenswerth: Basilius der Große, der in seinem Werke über die Ascetik zwar zunächst nur den Mönchsstand im Auge hat, doch aber auch allgemeinere moralische Grundsätze trefflich entwickelt, ferner die beiden Gregore, Gregorius von Nyssa und Gregor von Nazianz, und Chrysostomus in verschiedenen Schriften.

Unter den Lateinern verdienen vor allen genannt zu werden Cyprian, Ambrosius, Augustinus und Gregor der Große. Cyprian handelt über moralische Gegenstände in verschiedenen Schriften, erwähnenswerth sind namentlich folgende: de habitu virginum, de oratione dominica, de lapsis, de mortalitate, de opere et eleemosynis, de zelo et livore, de bono patientiae, de exhortatione martyrii ad Fortunatum. Unter den Schriften des Ambrosius ist von besonderer Wichtigkeit für die Moral sein Werk de officiis, angelegt nach der gleichnamigen Ciceronianischen Schrift und wenn auch zunächst nur die Pflichten des Geistlichen abhandelnd, doch so ziemlich die ganze Sittenlehre umfassend. Augustinus ist zwar hauptsächlich mit Auflösung dogmatischer Probleme

beschäftigt, doch hat er auch durch verschiedene seiner Werke auf dem Gebiete der Sittenlehre Impulse gegeben, die bis auf gegenwärtige Zeit fortgewirkt haben. Namentlich ist in dieser Beziehung merkwürdig sein Enchiridion ad Laurentium, ein kurzer Inbegriff der christlichen Lehre in zusammenhängendem Vortrage, eingetheilt in drei Abschnitte: de fide, spe et charitate. Die Schriften des heiligen Gregors des Großen verfolgen sämmtlich eine vorzugsweise praktische Tendenz und in dieser Beziehung haben sie sich für das Abendland höchst fruchtbar erwiesen. Für unsern Zweck wichtig sind namentlich seine (35) libri moralium, die in der Folgezeit vielfach benutzt und verarbeitet wurden. Was nach Gregor dem Großen bis zum Beginne der Scholastik sich auf Moral beziehend geschrieben worden ist, beschränkte sich hauptsächlich nur auf Erhaltung und Sammlung desjenigen, was von den Vätern auf diesem Gebiete war geleistet worden. Was aber hier nicht unbemerkt bleiben darf, in die Zeiten Gregors des Großen fällt auch die Abfassung der ersten sogenannten Pönitentialbücher, worin die für die einzelnen Vergehen als Genugthuung zu erstehenden Strafen genau aufgezeichnet waren, wodurch von selbst ein Maßstab zur Würdigung dieser Vergehen in die Hand gegeben war. Der erste, der in der morgenländischen Kirche ein solches Pönitentialbuch verfaßte, war Johannes, mit dem Zunamen Jejunator, Patriarch von Konstantinopel (585—95) und Zeitgenosse Gregors des Großen. Das erste Pönitentialbuch des Abendlandes ward abgefaßt im siebenten Jahrhundert von Theodorus aus Tarsus, der von Rom als Erzbischof nach Canterbury gesandt (668—90) in England die griechische Sprache und Wissenschaft seiner Heimath verbreitete.

§. 7.

Fortsetzung.

2. Wenngleich die Scholastik, als deren erster bedeutender Repräsentant Anselm von Canterbury gilt, vorzüglich das Feld der Dogmatik cultivirt hat, was auch ihrer ganzen Richtung allerdings am meisten zusagen mußte, so hat sie doch deßhalb die

Moral keineswegs leer ausgehen lassen. Ihre ächtesten Söhne waren außer dem bereits genannten: Petrus Lombardus, Alexander van Hales, Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Duns Scotus, Bonaventura, unter denen Thomas von Aquin unbestritten den ersten Platz behauptet. Seine Summa ist eben so für die Moral, als für die Dogmatik unvergänglichen Werthes und ihrem Einflusse werden beide Disciplinen sich niemals wieder entwinden können. Sie sind darin neben einander abgehandelt. Das ganze Werk nämlich zerfällt in drei Theile, von denen der zweite sich wieder in zwei Abtheilungen zerlegt. Der erste Theil handelt von Gott an und für sich und in wiefern er aller Dinge Urgrund ist; der zweite von Gott als dem Endziele des Menschen und von den menschlichen Handlungen, die zu ihm hin oder von ihm abführen; der dritte von dem Gottmenschen, als dem Erlöser, von den sieben Sacramenten und den letzten Dingen. Der Moral ist mithin ausschließlich der zweite Theil gewidmet; die prima secundae umfaßt den allgemeinen Theil der Moral, die secunda secundae den besondern [1]. Die Methode der Behandlung des Einzelnen

1) In der prima secundae wird gehandelt 1) von der Seligkeit (beatitudo) als dem letzten Endziele des Menschen (qu. 1—5.); 2) von den menschlichen Handlungen, durch welche die Seligkeit erlangt oder verloren wird und zwar wieder von dem Allgemeinen derselben (vom Freiwilligen und Unfreiwilligen, von den Umständen u. s. w.) (qu. 6—21.); 3) von den Handlungen, die der Mensch mit andern lebenden Wesen gemein hat, d. h. von den sinnlichen Begierden und Leidenschaften, von dem appetitus concupiscibilis (amor, odium, desiderium seu concupiscentia, abominatio, delectatio, tristitia seu dolor) und dem appetitus irascibilis (spes, desperatio, audacia, timor, ira) (qu. 22—54.); 4) von den Zuständen überhaupt (habitus) als innerlichen Principien der menschlichen Handlungen (qu. 49—54.); 5) von der Tugend im Allgemeinen (qu. 55—70.); 6) von den Fehlern und Sünden, insbesondere der Erbsünde (qu. 71—89.); 7) von den Gesetzen, als den Normen der menschlichen Handlungen (qu. 90—108.); 8) von der Nothwendigkeit der göttlichen Gnade, um zum letzten Ziele zu gelangen (qu. 109—114.). In der secunda secundae wird gehandelt von der Rechtfertigung und dem Heile; insbesondere 1) von den drei theologischen Tugenden und ihren Gegensätzen (qu. 1—56.); 2) von den vier Kardinaltugenden (prudentia, justitia, fortitudo, temperantia), auf welche alle

ist zwar nicht nach dem Geschmacke unserer Zeit, aber sie zeugt von der großen Gründlichkeit, mit der zu Werke gegangen wird. Jeder Lehrgegenstand wird eingekleidet in die Form einer Frage, dann werden die Argumente dagegen und dafür aufgeführt, woran sich das Geschäft des Ausgleichens und Vermittelns anschließt, wodurch denn das richtige Verständniß selbst herbeigeführt wird, indem die Anfangs aufgeworfenen Zweifel zuletzt einzeln gelös't werden. Mit Thomas hatte die Scholastik ihren Höhepunkt erreicht; und wenn Duns Scotus [1]), der gegen ihn eine polemische Richtung verfolgt, auch an Scharfsinn sich mit ihm messen konnte, so findet man doch bei ihm nicht dieselbe geheimnißvolle Tiefe. Fast alle späteren Scholastiker schlossen sich an einen von diesen beiden an, indem sie sich im Widerstreit gegen einander beeiferten, sie zu commentiren, zu erläutern, zu erklären, zu verbreiten und fortzupflanzen (Thomisten und Scotisten). Für die Fortbildung der Wissenschaft selbst ist durch sie wenig mehr geleistet worden. Doch verdient für unsern Zweck noch einer besonderen ehrenvollen Erwähnung Antonius (auch Antoninus genannt), gegen Ende des vierzehnten und im Anfange des fünfzehnten Jahrhunderts lebend. Seine Summa Theologica ist eine abgesonderte Darstellung der christlichen Moral und hat auf spätere Bearbeitungen einen großen Einfluß geübt, so bescheiden er auch auf den Ruhm der Originalität selbst Verzicht leistet und sein Werk nur eine Sammlung des Besten nennt, was in andern theologischen Werken bereits vorfindlich gewesen [2]).

---

andern moralischen Tugenden sich zurückführen lassen, und von deren Gegensätzen (qu. 57—182.); 3) von den verschiedenen Ständen und Aemtern (qu. 183 bis zum Schluß).

1) Comment. in IV. libros sentent.

2) Das Ganze ist in vier Theile zerlegt; im ersten wird gehandelt von der Seele und ihren Kräften und Schwächen, vom Ursprunge und den Wirkungen der Sünde und den Gesetzen, wodurch die Sünden verhindert und die Tugenden gefördert werden sollen; im zweiten Theile wird das Wesen der Sünde genauer analysirt und gezeigt, wie aus dem Einen Stamme des Hochmuths alle ihre verschiedenen Aeste und Zweige herauswachsen; der dritte Theil stellt diesem Zustande der Sündhaftigkeit die Bestimmung des

Aus der Scholastik wuchs unmittelbar die Kasuistik hervor, denn wie dort die Sonderung, Begränzung und Bestimmung durch den speculativen Begriff, so geschah sie hier durch die praktische Regel. Unter der Kasuistik versteht man nämlich diejenige Behandlungsweise der Moral, welche die verschiedenen Umstände und Verhältnisse des Lebens (casus), wirkliche oder erdichtete, unter allgemeine sittliche Grundsätze subsumirt und nach ihnen entscheidet. Der Grund dazu war schon viel früher durch die oben bereits erwähnten Pönitentialbücher gelegt, ausgebildet aber ward sie erst unter dem Einflusse der Scholastik. Die erste kasuistische Summe gab Raymund von Pennafort im dreizehnten Jahrhunderte heraus (Summa Raymundiana) und sie blieb für die späteren kasuistischen Werke das Muster.

Im vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert traten dann nach einander eine Menge solcher kasuistischen Summen an's Licht, die Astesana von Astesanus, die Pisana von Posanella von Bartholomäus a concordia, die Pacifica von Pacificus aus Novara, die Rosella von Troumala, die Angelica von Angelus de Clanasio u. a.; besonders aber waren es in späteren Zeiten die Jesuiten, welche die Kasuistik eifrig gepflegt haben: Franz von Toledo († 1596); Immanuel Sa († 1596); Joh. Azor († 1600); Gabr. Vasquez († 1604); Sanchez († 1610); Fr. Suarez († 1617); Paul Laymann († 1635); Johannes de Lugo († 1600); Anton de Eskobar y Mendoza († 1669) und der verbreitetste Kasuist dieses Ordens, Herrmann Busenbaum († 1669), dem sich der heilige Liguori anschloß in seinem Homo apostolicus, wie in seiner theologia moralis [1]).

Menschen nach den verschiedenen Ständen der Christenheit gegenüber und weis't auf die Heilmittel der Sünde hin, auf die Kirche mit ihren heiligen Sacramenten und ihrer Disciplin. Der vierte Theil endlich entwirft das Bild des christlichen Lebens nach den vier Kardinal- und den drei göttlichen Tugenden. Mit welchem Beifalle das Werk aufgenommen ward, zeigt der Umstand, daß es schon im fünfzehnten Jahrhunderte neunmal aufgelegt wurde und noch im Jahre 1740 ward es auf's neue zu Venedig herausgegeben.

1) Eines der brauchbarsten kasuistischen Werke möchte dasjenige sein,

Was den Werth der kasuistischen Behandlungsweise der Moral selbst betrifft, so läßt sich nicht läugnen, daß diese für den Beichtvater von unschätzbarem Nutzen ist. Denn die wirklichen sittlichen Lebensverhältnisse sind oft viel zu verwickelt und verworren, als daß sich zu ihrer Entscheidung mit der bloßen Einsicht in die allgemeinen sittlichen Grundsätze und einem sogenannten gesunden Menschenverstande schon ausreichen ließe. Um hier nicht tausendmal in die peinlichsten Verlegenheiten zu gerathen, bedarf es eines geübten Blicks und eines Urtheiles, das an den mannichfaltigsten concreten sittlichen Fällen sich geschärft hat. Und eben zu diesem Zwecke war die Kasuistik ursprünglich bestimmt. Von diesem Standpunkte aus betrachtet lassen sich eine Menge Vorwürfe, welche die Gegner ihr gemacht, leicht widerlegen. Es gehört dahin namentlich der Tadel, daß sie häßliche Obscönitäten zur Sprache bringe, deren bloßes Aussprechen oder Anhören schon schamroth machen müsse. Gäbe es solche Obscönitäten in der Wirklichkeit nicht, so brauchten die Beichtväter auch nicht auf die Art, sie im Beichtstuhle zu behandeln, vorbereitet zu werden; so lange aber jenes der Fall, ist, wie sich von selbst versteht, auch dieses eine Nothwendigkeit. Freilich würden einer Menge von Lesern kasuistische Werke mehr schädlich als nützlich sein, aber sie sind auch für Niemanden anders, als für den Theologen und Beichtvater bestimmt; was zu unbefangener Beurtheilung nicht hätte außer Acht gelassen werden sollen. Dagegen darf jedoch auch anderseits die Kasuistik, um ihren Zweck zu erreichen, nicht einseitig werden; namentlich muß sie bei Entscheidung der Gewissensfälle immer von klaren und festbegründeten sittlichen Grundsätzen ausgehen und der

---

welches auf Befehl des Kardinals Lambertini, nachherigen Papstes Benedicts XIV. herausgegeben worden ist, betitelt: Casus conscientiae de mandato olim Eminent. S. R. E. Cardinalis Prosperi Lambertini Bononiae Archiepiscopi etc., deinde Sanctissimi D. N. Papae Benedicti XIV. propositi et resoluti, opus confessariis omnibus atque curam animarum gerentibus perutile ac necessarium; in neuester Zeit deutsch überarbeitet von Supp (Kasuistik in und außer dem Beichtstuhle. 2 Bde. Mainz bei F. Kupferberg 1847).

wissenschaftlichen Behandlung Raum lassen. Wo dieses nicht geschieht, werden nachtheilige Folgen kaum ausbleiben. Denn da sie dann keinen sicheren Maßstab der Entscheidung besitzt, läuft sie nicht nur Gefahr, vorgelegte Fälle unrichtig zu entscheiden, sondern, was noch schlimmer ist, durch die dann kaum zu vermeidende Statuirung von allerhand exceptionellen und bedingenden Bestimmungen wird leicht einer Art moralischer Zweifelsucht und einem verderblichen Laxismus Vorschub geleistet. Selbst die Gefahr liegt nahe, daß vor der Unzahl einzelner Fälle, wo die Tugend auszuüben ist, das Wesen der Tugend selbst leicht in den Hintergrund tritt. Auch haben sich in der That im Laufe der geschichtlichen Entwickelung der Kasuistik, besonders zur Blüthezeit des sogenannten Probabilismus Nachtheile dieser Art oft genug bemerklich gemacht. Welch' eine Unzahl laxer, gefährlicher und sittenverderblicher Entscheidungen sind damals an's Licht getreten und wie oft hat sich der römische Stuhl in der Lage gesehen, dem eindringenden Unwesen durch Verdammungsurtheile vorbeugen zu müssen? Es war daher eine glückliche Fügung, daß als Gegengewicht gegen die Kasuistik sich gleich von ihrem ersten Entstehen an die sogenannte mystische Moral erhob. Die mystische Moral aber richtet sich im Gegensatze zu jener vorherrschend auf das innere, gottgeweihte, geheimnißvoll in Gott verborgene Leben, in dessen Tiefen sie betrachtend sich versenkt und dessen Schönheit sie, so sehr es nur gelingen mag, durch reizende Bilder und vielbedeutende Gleichnisse sinnlich darzustellen sucht. In der heiligen Schrift, so wie in den Werken der ältesten Väter der Kirche, liegen die Elemente der Mystik schon vorbereitet; man denke, was die heilige Schrift betrifft, nur an die Lehren, daß wir durch Christus die Macht empfangen, Gottes Kinder zu werden, daß wir Tempel des heiligen Geistes sind und der heilige Geist uns einwohnt, daß er für uns betet mit unaussprechlichen Seufzern, daß er uns Zeugniß von unserer göttlichen Kindschaft gibt, daß die Liebe des Gesetzes Erfüllung ist, daß in dem Liebenden der Sohn und der Vater Wohnung nehmen, daß nicht wir mehr leben sollen, sondern Christus in uns, daß wir uns selbst abgestorben und unser Leben verborgen sein soll mit Christus in Gott: diese und ähnliche Gedanken

und Bezeichnungen sind eben so viele Keime ächtester Mystik. Weiter verarbeitet, obgleich auch mit vielen unächten Bestandtheilen vermischt, zeigen sich diese Elemente in den Schriften des falschen Dionysius, welche wahrscheinlich im fünften Jahrhunderte abgefaßt und seit dem Anfange des neunten in's Abendland eingeführt, hiehin zu weiterer Ausbildung der ächten wie der unächten Mystik einen fruchtbaren Samen warfen [1]. Zu ihrer Blüthe gelangte die erstere im dreizehnten Jahrhunderte, besonders durch Bernard von Clairveaux [2]. Er bezeichnet als höchsten Zustand der Liebe denjenigen, wo der Mensch, in Gott sich versenkend, seiner selbst gänzlich vergißt; doch entgeht ihm nicht, daß man hienieden einer solchen Liebe nicht fähig sei und so zeigt sich seine Mystik durchaus rein und liebenswürdig. Außer ihm glänzen unter andern als berühmte Mystiker: Hugo von St. Viktor [3]; Richard von St. Viktor [4]; Bonaventura, welcher zwischen der Scholastik und der Mystik eine Art Versöhnung versuchte [5]; Joh. Tauler [6]; Heinrich Suso [7]; Joh. Rusbroich [8]; Joh. Gerson, ebenfalls zwischen

1) Betitelt sind dieselben: Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας: περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας: περὶ θείων ὀνομάτων: περὶ μυστικῆς θεολογίας.

2) Man vergleiche die Schriften: De conversione, de diligendo Deo, de gradibus humilitatis et superbiae; de consideratione sui; de contemtu mundi u. a.

3) Vergl. De laude caritatis; de meditatione; de vanitate mundi; de modo orandi; de arcae mysticae descriptione u. a.

4) De statu interioris hominis; de exterminatione mali et promotione boni, de vulnerata caritate; de arca mystica u. a.

5) De theologia mystica; de septem donis spiritus sancti; de septem itineribus aeternitatis, de contemtu saeculi; de meditatione vitae Christi; lignum vitae; itinerarium mentis in Deum u. a.

6) Medulla animae oder Vollkommenheit aller Tugenden; die Nachfolgung des armen Lebens Christi und seine Predigten.

7) Büchlein von der ewigen Weisheit; von den neun Felsen u. s. w.

8) Summa vitae spiritualis; speculum salutis aeternae; de ornatu spiritualium nuptarum; de regno amantium Dei; de vera contemplatione; de praecipuis quibusdam virtutibus u. a.

der Scholastik und Mystik vermittelnd auftretend [1]; Thomas von Kempis [2]; Bona [3].

Neben der ächten Mystik schlich sich durch das ganze Mittelalter hindurch die unächte her und in ihren verderblichsten Richtungen zeigt sie sich bei verschiedenen mittelalterlichen Sekten, ob sie sich gleich noch über das Mittelalter hinaus bis in spätere Jahrhunderte fortzieht. So tritt namentlich innerhalb der Kirche gegen Ende des sechszehnten und im Anfange des siebenzehnten Jahrhunderts in Spanien, besonders in der Diöcese Sevilla eine Sekte von Alumbrados (Erleuchteten) hervor, welche lehrte, mit dem von Gott gebotenen innerlichen, wortlosen Gebete erfülle man das ganze Gesetz; es gebe einen Zustand der Vollkommenheit, in welchem man Gott klar wie im Himmel sehe und zu diesem Zustande einmal gelangt, könne man desselben nicht wieder verlustig werden, was man auch immerhin thun möge, denn den Vollkommenen sei Alles erlaubt. Noch mehr Aufsehen erregte in der zweiten Hälfte des siebenzehnten Jahrhunderts Molinos durch seinen „geistlichen Wegweiser," worin Lehren von der verderblichsten spiritualistischen Art vorgetragen waren [4]. In Frankreich verbreitete in derselben Zeit diesen falschen Spiritualismus die vornehme Wittwe Johanna Guyon, welche später mit

---

1) De mystica theologia speculativa; de mystica theologia practica; consider. de theologia mystica: tractat. de elucidatione scholastica mysticae theol. u. a.

2) Soliloquia animae; hortulus rosarum; vallis liliorum; hospitale pauperum; lib. de imitatione Christi (welche letztere Schrift ihm jedoch häufig, wiewohl mit Unrecht, ist abgesprochen worden).

3) Manuductio ad coelum; via compendii ad coelum u. a.

4) Als höchste Vollkommenheit preis't Molinos einen Zustand gänzlicher innerlicher Ruhe, wo die Seele in die Kontemplation des göttlichen Wesens versenkt, gleichsam vernichtet sei. Sie begehrt dann nichts mehr, selbst nicht ihr Heil; sie fürchtet nichts mehr, selbst nicht die Hölle; sie vergißt alle ihre Sünden und von ihren Sinnen und Organen gänzlich entfesselt, kann sie keine körperliche Handlung mehr beflecken. Im Jahre 1687 wurde durch Papst Innocenz XI. die Lehre des Molinos in 68 Sätzen verdammt.

Fenelon in Verbindung kam, was Veranlassung gab zu den bekannten Streitigkeiten Fenelons mit Bossuet.

§. 8.

Fortsetzung.

3. Eine neue Behandlungsweise der Moral leitete sich in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts ein. Die probabilistischen Streitigkeiten, welche besonders im siebenzehnten Jahrhunderte die Kirche in die heftigsten Bewegungen versetzt hatten, sind beschwichtigt, die Kasuistik fängt an das Feld zu räumen, die Moral wird von der Dogmatik getrennt, viele unnütze Fragen und leere Subtilitäten werden verbannt, die Lehrart wird methodischer und die Darstellung geschmackvoller.

Wenn von dieser Seite aus betrachtet die neue Wendung, welche im Gange unserer Wissenschaft eintrat, sich in einem vortheilhaften Lichte zeigt, so führte sie aber auch auf der andern Seite äußerst bedenkliche und nachtheilige Folgen mit sich. Mit dem lästigen und unnützen Beiwerk, womit die alte Wissenschaft sich umgeben hatte, warf man mißkennend und gleichgültig auch ihr reines und gediegenes Gold hinweg, die Resultate, woran Jahrhunderte gearbeitet. Aber, was das Schlimmste war, indem man den Gang der Entwickelung, den diese Wissenschaft innerhalb des kirchlichen Bodens durchzulaufen bestimmt war, gewaltsam unterbrach, untergrub man auch zugleich ihr festes positives Fundament. Die auftauchenden Zeitphilosophien, die ihrem innersten Wesen nach gegen das Christenthum feindlich gesinnt waren, übten mehr als billig Einfluß auf sie aus und liehen ihr nicht bloß die äußern wissenschaftlichen Formen, sondern schrieben ihr auch das oberste Princip vor, woraus sie ihre einzelne Sätze herzuleiten hatte. Dadurch verlor die ganze Moral ihren positiven christlichen und kirchlichen Character und war in reine Moralphilosophie aufgelöst; denn daß biblische Texte oder Stellen aus den heiligen Vätern eingewoben wurden, war etwas rein Aeußerliches und änderte nicht das Wesen der Sache. Damit die Moral eine christliche sei, genügt es durchaus nicht, daß das Christenthum nur als Beihülfe zugezogen werde oder nur so nebenherlaufe; sondern es muß ihr bewegter Mittelpunkt, es muß ihr Ein

und ihr Alles sein. Eine große Menge der Moralwerke neuerer Zeiten wird mehr oder weniger von dieser Anklage getroffen. Es gehören dahin namentlich die Werke von Lauber[1]; Schwarzhueber[2]; Isenbiehl[3]; Wanker[4]; Mutschelle[5]; Geishüttner[6]; Schenkl[7]; Reyberger[8]; Riegler[9]. Die äußerste Spitze in dieser rationalisirenden Behandlungsweise der Moral bildet das Werk von Schreiber[10]. Selbst bei Sailer ist der rechte Standpunkt noch nicht vollkommen wieder gewonnen, indem sein oberstes Moralprincip im Grunde nur ein philosophisches ist[11]. Dagegen hat Hirscher ihn mit Entschiedenheit festgehalten und durchgeführt[12]. Die christliche Moral ist ihm die Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit und sie zerfällt in drei Theile: 1. die Idee dieses Reiches; 2. die göttliche Grundlegung dieses Reiches und zwar a) in der religiös-sittlichen Anlage des Menschen; b) durch die göttlichen positiven Veranstaltungen; 3. die Durchführung des Grundgelegten und zwar a) Darlegung, wie

---

1) Kurzgefaßte Anleitung der christlichen Sittenlehre oder Moraltheologie. Wien 1784—88. (5 Bde. 8.).

2) Praktisches katholisches Religionshandbuch für nachdenkende Christen. 1786. 4 Bde., und: System der christlichen Sittenlehre. Salzb. 1793. 2 Thle.

3) Tugendlehre nach kritischen Grundsätzen u. s. w. Augsburg 1795.

4) Die christliche Sittenlehre. Ulm 1793. 3. Aufl. Wien 1810.

5) Theologische Moral, fortgesetzt von einem Verehrer des Verfassers. München 1801—3. 2 Bde.

6) Theologische Moral in einer wissenschaftlichen Darstellung. Leipzig und Wien 1802. 3 Thle.

7) Ethica christiana. Ingolst. 1800. 3 Voll.; dann sein Compendium sive Institut. Ethicae christ. Ingolst. 1805.

8) Systematische Anleitung zur christlichen Sittenlehre. Wien 1794. Institutiones Ethicae christ. seu theologia moralis, usib. academ. accomodatae. Vienn. 1805. 3 Voll. Edit. 3. 1819.

9) Christliche Moral nach der Grundlehre der Ethik des Maurus von Schenkl. Augsb. 1825. 4 Thle. 3. Ausg. 1834.

10) Lehrbuch der Moraltheologie. Freib. 1. Bd. 1831. 2. Bd. 1832.

11) Handbuch der christlichen Moral. München 1818. 3 Bde.

12) Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit. Tübingen 1835—36; dritte Aufl. 1838.

das Reich Gottes im Menschen wirklich wird und b) worin sich dasselbe als wirklich geworden erweise und darstelle. Zu einem eigentlichen Lehrbuche ist dieses übrigens höchst schätzenswerthe Werk nicht bestimmt, es verfolgt mehr eine praktische Richtung, wie der Verfasser in der Vorrede selbst unbewunden ausspricht. Diese Bestimmung rechtfertigt das öftere Ueberschweifen in's Gebiet der Paränese und entschuldigt, daß der Verfasser sich einer breiteren Diction bedient und daß seinen Begriffsbestimmungen oft die gewünschte Schärfe fehlt. Stapf hat sich hierin einer größeren Genauigkeit beflissen, ist aber weniger originell [1]).

---

1) Er schrieb sein Moralwerk erst in lateinischer Sprache unter dem Titel: Theologia moralis in Compendium redacta. IV. Tom. ed. 4. Oenopont. 1836; dann in deutscher: „Die christliche Moral als Antwort auf die Frage: Was wir thun müssen, um in das Reich Gottes einzugehen?" Innsbruck 1841.

Die allgemeine Moral.

§. 9.

Anordnung und Plan.

Die Moral läßt sich in zwei Theile zerlegen, in den allgemeinen und in den besondern Theil. Das sittliche Gute nämlich, der Gegenstand dieser Wissenschaft, kann unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet werden, unter dem Gesichtspunkte der Einheit und Allgemeinheit und unter dem der Mannichfaltigkeit und Besonderheit; eben so der Gegensatz des sittlich Guten, das sittlich Böse. Freilich erscheint bei beiden das Eine und Allgemeine vom Mannichfaltigen und Besonderen in der Wirklichkeit niemals getrennt, sondern wo das Gute und das Böse in der Menschenwelt überhaupt auftritt, tritt es immer als ein Besonderes auf und dieses Besondere läßt sich anderseits wieder immer auf ein Höheres, auf ein Eines und Allgemeines zurückführen. Aber die Wissenschaft darf trennen, was im Leben verbunden ist, und verbinden, was nur nach seiner äußeren Erscheinungsform im Leben getrennt ist, denn nur so kann sie sich in sich selbst auferbauen. Die allgemeine Moral wird sich demnach mit dem sittlich Guten in seiner Einheit und Allgemeinheit beschäftigen und wird von dieser Seite eben so auch den Gegensatz des Guten, das sittliche Böse, auffassen. Diese Eintheilungsweise ist auch die von jeher beliebte und schon der heilige Thomas hat sie mit Bewußtsein durchgeführt. Jeder Versuch, sie zu umgehen, führt zu Verwickelungen und Verwirrungen mancherlei Art, für die Sache selbst aber wird dadurch nichts gewonnen. Irgendwo muß doch gehandelt werden von dem Wesen der Tugend und der Sünde und allen den Bedin-

gungen, unter denen die eine und die andere wirklich wird, also von den Gesetzen, Pflichten, Räthen, von dem Gewissen, der Freiheit und ähnlichen Rubriken. Diese in die Lehre von den einzelnen Tugenden und ihren Gegensätzen oder in die besondere Moral selbst einzuflechten, möchte schon deßhalb unthunlich erscheinen, weil sie diesen nicht beigeordnet, sondern ihnen übergeordnet sind. Wo anders soll daher darüber gehandelt werden als in einem eigenen der besonderen Moral vorangehenden Theile, mag man diesen nun nennen wie man will, den wir aber nach der Natur dieser Gegenstände am liebsten den allgemeinen Theil nennen möchten. Aber so entschieden man über das Zweckmäßige dieser allgemeinen Eintheilungsweise sein darf, so schwierig erscheint es, beide Theile wieder im Besondern zu gliedern. Besonders ist dieses der Fall mit der allgemeinen Moral, hauptsächlich deßhalb, weil von den allgemeinen sittlichen Materien die eine fast immer die andere voraussetzt oder einschließt und so alle wechselseitig in einander eingreifen. Daher werden Mißstände und Unebenheiten nicht leicht zu vermeiden sein, wie man auch anordnen möge. Ein Jeder, der sich noch mit dem Aufbaue unserer Wissenschaft ernstlich beschäftigte, hat gewiß vor unternommener Arbeit gerade in der systematischen Anordnung des Lehrstoffes seinen Vorgänger übertreffen zu müssen geglaubt und kaum hatte er hiezu den Versuch gemacht, als er auf Hindernisse stieß, die er früher vielleicht nicht einmal geahnet hatte; und so bleibt dem Nachfolgenden immer dasselbe Bemühen [1]).

In Beziehung auf den allgemeinen Theil der Moral möchten wir folgende Anordnung wählen. Zuerst handeln wir vom Princip des sittlich Guten, welches seiner Natur nach nothwendig an die Spitze der Moral gestellt werden muß. Dann betrachten wir die Bedingungen, unter welchen das sittlich Gute wirklich werden kann, diese sind aber theils objectiver Art (die göttliche Gesetzgebung),

---

1) In den ältern Moralhandbüchern findet man gewöhnlich folgende Anordnung: De actibus humanis (unter welcher Rubrik denn auch von der Freiheit gehandelt wird); de conscientia; de legibus; de virtutibus et peccatis in ihren verschiedenen Arten und Unterarten und was sich sonst hieran anschließen mag.

theils subjectiver Art (Gewissen und Freiheit). Hieran schließt sich wie von selbst die Lehre von dem wirklich sittlichen Guten und seinem Gegensatze, dem sittlich Bösen, im Allgemeinen an. Demnach zerfällt das Ganze in zwei Abtheilungen: 1) die Lehre von dem Princip des sittlich Guten und den Bedingungen seiner Verwirklichung; 2) die Lehre vom sittlich Guten und seinem Gegensatze, dem sittlich Bösen, im Allgemeinen. Die weiteren Unterabtheilungen werden am geeigneten Orte angegeben werden.

Erste Abtheilung der allgemeinen Moral.

Von dem höchsten Princip des sittlich Guten und den Bedingungen seiner Verwirklichung.

Erster Hauptabschnitt.

Das höchste Princip des sittlich Guten.

---

§. 10.

Erklärung.

1. Das sittlich Gute in der Menschenwelt ist nicht ein unbedingt Seiendes, sondern ein bedingt Seiendes, ein Gewordenes oder ein Werdendes. Es verhält sich daher mit ihm, wie mit Allem, was geworden ist oder was wird, seinen letzten Grund hat es nicht in sich, sondern außer sich. Der letzte Grund aber, von dem alles sittlich Gute in der Menschenwelt ausgehet, auf den Alles sittlich Gute zurückgeführt werden muß, nennt man das höchste Princip des sittlich Guten.

2. Unrichtig hat man das höchste Princip des sittlich Guten oft für identisch genommen mit dem sogenannten obersten Princip der Moral, woher manche Verwirrungen und falsche Ansichten entstanden sind. Das oberste Princip der Moral steht freilich mit dem höchsten Princip des sittlich Guten in Verbindung, aber es ist mit ihm keineswegs identisch; denn das, was man gewöhnlich oberstes

Moralprincip nennt, ist ein Satz, aus welchem die specielle Moral alle ihre Sätze herleitet, dergestalt, daß sie selbst nur die wissenschaftliche Explication dieses obersten Satzes ist; dieser oberste Satz aber ist aus dem höchsten Princip des Guten selbst wieder abgeleitet, näher oder entfernter. Genauer würde man daher einen solchen Satz die Summe der Morallehren nennen.

§. 11.

Gott das höchste Princip des sittlich Guten.

1. Wie Gott der einzige absolut seiende, so ist er auch der einzige absolut gut seiende. „Niemand ist gut, sagt der Heiland, als Gott allein [1].“

2. Das absolut Gute steht nicht über Gott und stehet nicht außer oder neben Gott, sondern es ruhet in Gott; das absolut Gute und Gott sind sich gleich; Gott ist das absolut Gute und das absolut Gute ist Gott.

3. Um aber das absolut Gute sein zu können, muß Gott der lebendig persönliche sein, wie ihn uns das Christenthum kennen lehrt. Es kann Gott als der absolut Gute nicht sein ein bloß postulirter Gott (der Gott Kant's); nicht die bloße moralische Weltordnung (der Gott Fichte's); nicht die Itendität des Seins und Nichtseins (der Gott Schelling's); nicht die bloße Idee (der Gott Hegel's).

4. Ist Gott als der absolut Gute der lebendig persönliche, so kann er auch das Gute mit Freiheit außer sich hervorbringen. Wie der lebendig persönliche Gott, als absolut seiend, mit Freiheit das Sein außer sich hervorbringen kann, kann er auch, als absolut gutseiend, das Gutsein mit Freiheit außer sich hervorbringen.

5. Alles creatürliche Gut-Sein hat mithin, wie alles creatürliche Sein, seinen letzten Grund nur in Gott; Gott ist das höchste Princip des creatürlich-Guten. Das creatürlich-Gute ist an Gott nothwendig gebunden; es kann kein sittlich Gutes in der Menschenwelt geben, wenn es keinen persönlichen Gott gibt, weil nichts existiren kann ohne einen hinreichenden Grund seiner Existenz, weil das relative Sein ein absolutes Sein nothwendig voraussetzt. Man

---

1) Matth. 19, 17.

kann daher die Existenz eines lebendig persönlichen Gottes nicht läugnen, ohne auch das Gute in der Menschenwelt selbst zu läugnen, ohne den Unterschied zwischen gut und böse selbst aufzuheben; und die consequenten Pantheisten oder Atheisten haben diesen Unterschied wirklich aufgehoben.

§. 12.

Nähere Bestimmungen.

1. Die Schule unterscheidet zwischen höchstem Ideal= und höchstem Realprincip des sittlich Guten. Das erstere (principium cognoscendi, ultimum intrinsecum vel radix honestatis) ist der letzte Möglichkeits=; das letztere (principium constitutivum vel principium obligationis) ist der letzte Wirklichkeitsgrund des Guten. Beide verhalten sich zu einander, wie die Idee zu ihrer Realisirung. Ihrer Idee nach hat Gott die sittliche Weltordnung von Ewigkeit her gedacht, denn er hat die Welt überhaupt ihrer Idee nach von Ewigkeit her gedacht und was er dachte, konnte er nur seiner Heiligkeit gemäß denken. Aber wie er in der Zeit die Idee der physischen Welt realisirt hat, hat er auch in der Zeit die Idee der moralischen Weltordnung realisirt. Gott ist mithin beides, der höchste Ideal= und der höchste Realgrund des sittlich Guten. Die moralische Weltordnung als bloße Idee denkend ist er das höchste Ideal=; die Idee der moralischen Weltordnung realisirend ist er das höchste Realprincip des sittlich Guten. Wodurch hat er aber die Idee der moralischen Ordnung realisirt? Einzig dadurch, daß er den vernünftigen Geschöpfen dasjenige, was er in Uebereinstimmung mit seiner Heiligkeit oder Vollkommenheit als Idee gedacht, förmlich als seinen Willen kundgegeben hat. Nicht alles, was er in Uebereinstimmung mit seiner Heiligkeit oder Vollkommenheit als Idee dachte, brauchte er auch als seinen Willen förmlich auszusprechen, wohl aber hat er alles, was er als seinen Willen ausgesprochen hat, in Uebereinstimmung mit seiner Heiligkeit und Vollkommenheit ausgesprochen. Diese Bestimmungen zu Grunde gelegt, läßt sich das höchste Idealprincip des Guten in die Formel fassen: „Alles ist gut, was und weil es einer göttlichen Idee, was und weil es der göttlichen Heiligkeit und Vollkommenheit entspricht;“ das höchste Realprincip,

in eine Formel gefaßt, wird dagegen also lauten: „Alles ist gut, was dem ausgesprochenen göttlichen Willen entspricht, sei es daß dieser Wille ein ausdrücklich gebietender, oder daß er ein bloß rathender ist.“ Die Heiligkeit und Vollkommenheit Gottes, das höchste Idealprincip des sittlich Guten, erklärt den innern, wesentlichen und ewigen Unterschied zwischen gut und böse, aber sie führt noch keinen Verpflichtungsgrund mit sich; dagegen der ausgesprochene Wille Gottes, das höchste Realprincip des sittlich Guten, zugleich verpflichtend ist. Jene erklärt, warum etwas substantiell gut, dieser erklärt, warum das substantiell Gute auch formell gut ist.

2. Die ganze Unterscheidung zwischen einem höchsten Ideal- und einem höchsten Realprincip des sittlich Guten ist keineswegs eine bloße unfruchtbare oder unnütze Subtilität, vielmehr bezweckt sie, gleich von vornherein dem etwaigen Vorurtheil zu begegnen, als ob Gottes Gebote und Verbote etwas rein Willkührliches seien, als ob Gott etwas gebieten oder rathen könne, was nicht auch entweder an sich oder doch unter den bestimmten Bedingungen gut und als ob er etwas verbieten könne, was nicht auch an sich oder doch unter den bestimmten Bedingungen böse sei, da doch gerade das Umgekehrte der Fall ist.

3. Die aufgestellten Formeln sind, wie leicht zu erweisen ist, aus der Offenbarung selbst unmittelbar hergeleitet. Heißt es in der heiligen Schrift: „Ihr sollt vollkommen sein, wie auch euer Vater im Himmel vollkommen ist“ oder „Seid heilig, weil auch ich, euer Gott, heilig bin [1],“ so liegt hierin offenbar dasselbe Princip ausgesprochen, was so eben als höchstes Idealprincip des Guten bezeichnet ward: Gottes Heiligkeit oder Vollkommenheit. Alles ist gut, was diesen göttlichen Attributen entspricht und zwar ist es eben darum gut, weil es ihnen entspricht: der tiefste Grund der sittlichen Güte, der sich überhaupt auffinden läßt. Ebenso weiset auch die Offenbarung fast unzähligemal auf das aufgestellte Realprincip, nämlich auf den Willen Gottes als auf die unveränderliche Norm unserer Handlungen hin. Des Vaters Willen zu vollbringen, nennt Christus selbst seine Speise [2]; im schweren

1) Matth. 5, 48.; Levit. 11, 44.; 1 Petr. 1, 15—16.
2) Joh. 4, 34.

Leiden betet er: „Vater nicht wie ich will, sondern wie du willst[1]);" es wird nach der heiligen Schrift Niemand selig, als wer den Willen des Vaters erfüllt[2]); daß des Vaters Wille geschehe, soll unser tägliches Gebet sein[3]); und so war es auch Wahlspruch aller Heiligen und Asceten: „Alles, was Gott will, wie Gott will, so lange Gott will, weil Gott will."

§. 13.

Gegensätze.

1. Das Bestreben, das Sittlich-Gute von Gott, als seinem höchsten Princip, loszureißen, kann man den **Rationalismus** in der Moral nennen. Es haben sich aber in der Geschichte der christlichen Moral besonders zwei Perioden dieses Rationalismus bemerklich gemacht. Die erste Periode ist die der sogenannten **Naturrechtslehre**, welche sich an Hugo Grotius und an Samuel Pufendorf anlehnend[4]) ihren Rationalismus noch zu verschleiern wußte, indem sie den Willen Gottes als höchsten Verpflichtungsgrund in der Idee anerkannte, in der That aber ihn nicht zu Recht kommen ließ. Die Principien, die sie an die Stelle des göttlichen Willens einschob, sind theils geschichtlicher, theils materialistischer Art. Zur ersten Klasse gehören:

a. das Princip der Uebereinstimmung aller Völker: „Gut ist,

---

1) Matth. 26, 39.

2) Matth. 7, 21.

3) Matth. 6, 9.

4) **Hugo Grotius** (ein Niederländer, geb. in Delft 1583; gest. 1645) schrieb über die Rechte der Völker in Kriegs- und Friedenszeiten (de jure belli et pacis), und leitete in dieser Schrift die Rechte der Menschen und der Völker theils aus gewissen allgemeinen Grundsätzen von Recht, Billigkeit, Gesellschaftlichkeit und Glückseligkeit, theils aus der Uebereinstimmung der Völker her. Die gleiche Bahn betrat ein deutscher Schriftsteller **Samuel Pufendorf**, welcher im Jahr 1660 Elemente der allgemeinen Rechtslehre herausgab, im Jahr 1672 über das Recht der Natur und der Völker, und dann von der Pflicht des Menschen und des Bürgers (ein Auszug des eben genannten Werkes) schrieb.

was und weil es von allen Völkern für gut anerkannt wird;" denn die Uebereinstimmung aller Völker ist die Stimme der Natur.

b. Das Princip der bürgerlichen Gesetzgebung: „Gut ist, was und weil es von der bürgerlichen Obrigkeit angeordnet ist;" denn durch die bürgerlichen Gesetze spricht die allgemeine Vernunft.

Zu der letzten Klasse gehören:

a. Das Princip der Glückseligkeit und zwar entweder der gemeinen oder der raffinirten (Epikuräismus und Eudämonismus). Die Formel lautet: „Gut ist, was und weil es die Glückseligkeit befördert; böse ist, was und weil es diese stört;" denn nach der Glückseligkeit hat der Mensch einen unvertilgbaren Trieb und sie gehört daher nothwendig zu seiner Bestimmung.

b. Das Princip der persönlichen Nützlichkeit oder des Eigennutzes (Egoismus im engeren Sinne): „Gut ist, was und weil es nützlich ist oder was und weil es die Selbsterhaltung fördert; böse ist, was und weil es schädlich ist oder was und weil es die Selbsterhaltung stört;" denn Jeder fühlt einen unwiderstehlichen Trieb, sich selbst zu erhalten.

c. Das Princip der allgemeinen Nützlichkeit oder der allgemeinen Wohlfahrt: „Gut ist, was und weil es die allgemeine Wohlfahrt fördert, böse ist, was und weil es die allgemeine Wohlfahrt stört;" denn der Mensch ist ein geselliges Wesen, nur durch Geselligkeit kann er zur Glückseligkeit gelangen und er muß daher nach Kräften bestrebt sein, das allgemeine Beste in jeder Weise zu erhalten und zu befördern.

Die zweite Periode des Rationalismus in der Sittenlehre, welche man die Periode des Rationalismus im engeren Sinne nennen kann, ward durch Kant eingeleitet. Kant lös'te die Moral in reine Denkbestimmungen auf und legte sogar einen entschiedenen Werth darauf, Gott aus der Moral zu entfernen. An die Stelle Gottes wurde die Vernunft als eine andere Göttin eingeschoben. Die Formel für das höchste Princip des Guten lautet demnach: „Gut ist, was und weil es vernunftmäßig ist." Aus dieser Formel des höchsten Princips des Guten wird dann folgerecht folgendes höchste Princip der Moral hergeleitet: „Handle so, wie es der Ver-

nunft angemessen ist," und dieses dann wieder nach einem dreifachen Gesichtspunkte in drei verschiedene Formeln aufgelöset.

a. Die erste Formel drückt die Regel des Verhaltens aus, die jedes vernünftige Wesen aus dem Princip des Guten herleiten soll: „Handle so, daß du wollen kannst, deine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden sowohl für dich, als für alle anderen vernünftigen Wesen." Oder: „Handle so, daß du wollen kannst, deine Maxime solle ein allgemeines Naturgesetz werden."

b. Die zweite bezieht sich auf den Zweck, der allen moralischen Handlungen zu Grunde liegen soll und lautet: „Handle so, daß du die vernünftige Natur überhaupt sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden Andern jeder Zeit als Zweck, niemals als bloßes Mittel betrachtest."

c. Die dritte Formel endlich bezieht sich auf die unbedingte Harmonie aller Vernunftwesen: „Handle so, daß du glauben kannst, daß ein jedes vernünftige Wesen durch seine Vernunft deine Handlungsweise zum allgemeinen Gesetze machen werde," oder: „Handle nach solchen Maximen, die du als dein eigener und als allgemeiner Gesetzgeber für ein Reich vernünftiger Wesen geben kannst."

Auf den Principien der kantischen Philosophie bauete dann Fichte weiter fort; er weiset die äußeren Auctoritäten gänzlich ab und leitet das ganze Sittengesetz aus dem Character der Ichheit her.

Bei der Identitätsphilosophie und den verschiedenen Spielarten des Pantheismus endlich kann von einem Unterschiede zwischen gut und böse und somit auch von der Moral im eigentlichen Sinne gar nicht mehr Rede sein.

Einer Widerlegung dieser verschiedenen Ansichten wird es von unserm positiven christlichen Standpunkte aus nicht bedürfen, indem ihr Widerspruch mit dem aufgestellten christlichen Princip sich jedem sogleich von selbst aufdringt.

2. Die älteren katholischen Morallehrer hielten am christlichen Princip des sittlich Guten zwar standhaft fest, waren aber nicht besonders glücklich in dessen Formulirung. So stellte man unter andern als höchstes Princip des sittlich Guten die Ehre Gottes auf: „Gut ist, sagte man,

was und weil es die Ehre Gottes befördert; böse ist, was und weil es die Ehre Gottes beeinträchtigt." Aber der Satz muß umgekehrt werden; denn gut ist zwar Alles, was die göttliche Ehre befördert, es ist aber seinem letzten Grunde nach nicht gut, weil es die göttliche Ehre befördert, sondern umgekehrt, weil es gut, d. h. weil es der Vollkommenheit Gottes entsprechend ist, darum befördert es die göttliche Ehre.

Auch unterschied man nicht immer zwischen Ideal= und Realprincip, was die Folge hatte, daß man eines von beiden einseitig hervorkehrte und als höchstes Princip des Guten schlechthin entweder die Vollkommenheit Gottes oder den Willen Gottes aufstellte. Im ersteren Falle wird die Unterscheidung zwischen pflichtmäßigem und gerathenem Guten abgeschnitten, indem alles, was der Vollkommenheit Gottes entspricht, zwar gut, aber nicht zugleich auch verpflichtend ist; auch wird in diesem Falle der Gedanke, daß Gott unser Herr und Gesetzgeber ist, mehr als billig in den Hintergrund gedrängt. Im letzteren Falle dagegen liegt die Gefahr nahe, daß Gottes Gebote und Verbote als etwas rein Willkührliches angesehen werden.

Die neueren katholischen Morallehrer schlossen sich bei Aufstellung des höchsten Sittlichkeitsprincips vielfach an die seichten Theorien der Naturrechtsschule und des Rationalismus im engeren Sinne an, zu großem Nachtheile für die Wissenschaft, wie für das Leben.

Zweiter Hauptabschnitt.

Die Grundbedingungen der Verwirklichung des sittlich Guten.

---

§. 14.

Uebergang.

Das Gute ruht, wie gezeigt worden, seinem letzten Princip nach in Gott. Im Menschen aber soll es *werden*. Welches sind nun die Bedingungen, unter denen es im Menschen werden kann? Die erste Bedingung ist, daß Gott seinen Willen, mit dem unsere Gesinnungen und Handlungen übereinstimmen sollen, uns

kundthue, die zweite Bedingung ist, daß wir in den Stand gesetzt seien, den uns geoffenbarten göttlichen Willen nicht nur im Allgemeinen, sondern auch in den besonderen Fällen, wo wir handeln sollen, als einen uns geltenden zu erkennen und ebenso ihn auch auszuführen. Beide Bedingungen sind aber wirklich vorhanden. Gott hat seinen Willen als Richtschnur unserer Gesinnungen und Handlungen durch seine Gesetzgebung uns wirklich zu erkennen gegeben und er hat ferner uns auch das Vermögen eingeschaffen, sein Gesetz nicht nur im Allgemeinen zu erkennen, sondern es auch in den besonderen Fällen auf unser Thun anzuwenden (Gewissen) und desgleichen das Vermögen, das erkannte Gesetz zur Ausführung zu bringen (Freiheit). Die erstere Bedingung nennen wir die objective, die zweite Bedingung nennen wir die subjective Grundbedingung des sittlichen Lebens.

Erster Abschnitt.

Die objective Grundbedingung des sittlichen Lebens oder die göttliche Gesetzgebung.

---

§. 15.

Vorbemerkung.

Gott hat uns seinen Willen als Richtschnur unserer Gesinnungen und Handlungen theils unmittelbar zu erkennen gegeben, theils gibt er uns ihn mittelbar zu erkennen. Unmittelbar hat er uns seinen Willen zu erkennen gegeben theils durch das Naturgesetz, theils durch das positive geoffenbarte Gesetz; mittelbar gibt er uns seinen Willen zu erkennen durch das menschliche Gesetz. Das in der Zeit gegebene unmittelbar göttliche Gesetz, oder das göttliche Gesetz schlechthin, und das mittelbar göttliche, oder das menschliche Gesetz schlechthin, werden von der Schule unter dem Namen zeitliches Gesetz (lex temporalis) zusammengefaßt, im Gegensatze zum ewigen Gesetze (lex aeterna), worunter nichts Anderes verstanden wird, als die ihrer Idee nach ewige, aber erst in der Zeit zu realisirende göttliche Weltordnung. Es verhält sich also das ewige Ge-

setz zur zeitlichen Gesetzgebung, wie die ideelle Schöpfung sich zur wirklichen verhält; es besteht vor und über allem Erscheinenden; es muß nicht nothwendig erscheinen, so wenig, wie die Idee der Welt von Gott nothwendig realisirt werden muß und es muß, wenn es erscheint, auch nicht ganz oder auf einmal erscheinen, so wenig, wie alle Ideen Gottes von Gott nothwendig realisirt werden müssen; es hängt vielmehr lediglich vom freien Wohlgefallen Gottes ab, ob es überhaupt hervortreten, ob es ganz hervortreten und wann es hervortreten solle [1]. Das zeitliche Gesetz ist dem Gesagten zufolge nur die Einführung des ewigen Gesetzes in die Zeit und aus diesem leitet es alle seine Güte und Gerechtigkeit her [2].

§. 16.

Das Naturgesetz.

1. Gott hat jedem Wesen, welches lebt, das Gesetz dieses Lebens eingeschaffen. Das bloß physische Wesen trägt das Gesetz seines physischen Lebens, das moralische Wesen trägt als solches das Gesetz eines höheren, eines moralischen Lebens in sich. Dem physischen Gesetze fügen sich die geschaffenen Wesen mit Nothwendigkeit, dem moralischen Gesetze sollen die moralischen Wesen sich mit Freiheit unterwerfen. Das dem Menschen, als einem moralischen Wesen, eingeschaffene Gesetz der Sittlichkeit heißt Naturgesetz (lex naturalis). Es gebietet ihm dasjenige, was er durchaus und unter

---

1) Ganz mit Unrecht hat man den Scholastikern den Vorwurf gemacht, daß sie die lex aeterna über Gott gesetzt, ähnlich, wie die Heiden ihre Götter unter die Herrschaft des Fatum gestellt. Der heilige Thomas hat die Frage, ob auch Gott der lex aeterna unterworfen sei, geradezu verneint. „Alles, sagt er, was zur göttlichen Wesenheit gehört, ist der lex aeterna nicht unterworfen, sondern die lex aeterna selbst" (ea, quae pertinent ad naturam vel essentiam divinam legi aeternae non subduntur, sed sunt realiter ipsa lex aeterna); vergl. 1. 2. qu. 93. art. 4.

2) Vergl. Augustin. de lib. arbitr. 1, 6.: «Ut igitur breviter aeternae legis notionem, quae impressa nobis est, quantum valeo, verbis explicem, ea est, qua justum est, ut omnia sint ordinatissima .... Simul etiam te videre arbitror, in ista temporali (lege) nihil esse legitimum, quod non ex hac aeterna (lege) sibi homines derivaverint.»

allen Umständen thun, es verbietet ihm dasjenige, was er durchaus und unter allen Umständen unterlassen soll, um seine Bestimmung als vernünftiges Wesen zu erreichen [1]). Der Ausdruck: das Gesetz der Sittlichkeit ist dem Menschen eingeschaffen oder eingedrückt (lex homini impressa, lumen divinum homini impressum) [2]), will aber so viel sagen, daß der Mensch in seiner Vernunft nicht nur das Vermögen, sondern auch eine Quelle sittlicher Erkenntnisse besitze, daß er, zum Bewußtsein seiner selbst gelangt, auch darüber unmittelbar gewiß werde, daß einiges gut, anderes böse sei, daß er einiges schlechthin thun (Gott verehren, die Eltern lieben, u. dgl.), und anderes schlechthin unterlassen solle. Das Naturgesetz darf daher auch keineswegs mit dem verwechselt werden, was man im engeren Sinne Gewissen nennt; das Gewissen nämlich hat als solches keinen Inhalt, sondern es findet den Inhalt vor und wendet diesen bloß auf einen speciellen Fall an, gebietend oder verbietend, zu- oder abrathend, richtend und das Gericht vollstreckend; es setzt mithin das Gesetz voraus, ist aber das Gesetz nicht selbst.

2. Nach Lehre der Offenbarung trug nicht allein der Mensch im Urzustande, sondern trägt auch der gefallene Mensch noch das Naturgesetz in sich. Die heilige Schrift setzt das Vorhandensein dieses Gesetzes voraus, wenn sie als Forderung ausspricht: „was du nicht willst, daß dir geschehe, das füge auch keinem Andern zu" und sie lehrt, daß auch die Heiden ein Gesetz der Sittlichkeit in sich tragen [3]). Bei den heiligen Vätern waltet hierüber ebenso wenig ein Zweifel ob. Augustinus spricht von einem Gesetze, welches eingeschrieben

---

1) Der heilige Thomas bezeichnet die lex naturalis als participatio legis aeternae in rationali natura; beide, das Naturgesetz und das ewige Gesetz, bestimmen, was der Mensch thun oder unterlassen soll, unterscheiden sich aber darin von einander, daß das erstere als noch rein in Gott selbst seiend, das letztere aber als den vernünftigen Creaturen einwohnend zu betrachten ist; vergl. 1. 2. qu. 91. art. 2.

2) A. a. O.

3) „Wenn nun die Heiden, ohne das Gesetz (das positive) zu haben, der Natur zufolge (naturaliter) dasjenige thun, was des Gesetzes ist, so sind sie sich selbst Gesetz." Röm. 2, 14.

sei in das Herz des Menschen (lex scripta in cordibus hominum) und welches keine Ungerechtigkeit jemals auslöschen könne [1]. In gleichem Sinne äußert Hieronymus, daß Viele auch ohne den Glauben und das Evangelium zu besitzen, Manches, was recht sei, verrichteten, die Principien und die von Gott selbst gelegten Samenkörner der Tugenden in sich tragend [2].

3. Hievon verschieden ist die Frage, ob im gefallenen Menschen die Erkenntniß des Naturgesetzes noch ungetrübt vorhanden sei und eine damit zusammenhängende zweite Frage, ob der Mensch wenigstens nach dem Falle eines positiven göttlichen Gesetzes durchaus bedürftig sei? Was die erstere Frage betrifft, unterscheidet die Schule zwischen den ersten und allgemeinsten Grundsätzen der Sittlichkeit (prima et communissima principia), und zwischen den weiteren hieraus herzuleitenden Folgerungen (conclusiones ex illis principiis derivatae). Die ersteren, welche z. B. aussprechen, daß es einen innern und ewigen Unterschied zwischen gut und böse gibt, daß man das Eine thun und das Andere unterlassen soll, daß man Gott verehren, daß man die Eltern lieben, daß man seinem Nebenmenschen nichts Uebeles zufügen solle u. dgl., können aus dem Menschen nie vertilgt werden, niemals kann die Erkenntniß derselben dem Menschen abhanden kommen, wenn er gleich durch Begierden und Leidenschaften gehindert werden kann, sie auf besondere sittliche Verhältnisse (ad particulare operabile, wie der heilige Thomas sagt) richtig anzuwenden. Dagegen kann die Erkenntniß jener Folgerungen allerdings in ihm untergehen, wie z. B. bei verschiedenen Völkern Diebstahl, Straßenraub u. dgl. nicht für Sünde galten, ob es gleich grundsätzlich bei allen feststand: „Was du nicht willst, daß dir geschehe, das füge auch keinem Andern zu [3].“ Die zweite

---

1) Confess. 2, 4.

2) «Multi absque fide et evangelio Christi vel sapienter faciunt aliqua vel sancte, ut parentibus obsequantur, ut inopi manum porrigant, non opprimant vicinos, non aliena diripiant, magisque judicio Dei obnoxii fiant, quod habentes in se principia virtutum et Dei semina non credunt in eo, sine quo esse non possunt.» I in Galat. c. 1. v. 15.

3) Thomas 1, 2. qu. 94. art. 4 u. 6.

Frage ist hiermit zugleich beantwortet. Der gefallene Mensch wenigstens kann eines positiven göttlichen Gesetzes durchaus nicht entbehren. Man wende nicht ein, was der Apostel an der eben angeführten Stelle (Röm. 2, 11.) von den Heiden sagt; denn auch bei den Heiden waren die Spuren der Uroffenbarung nicht gänzlich erloschen und insofern war auch bei ihnen das Naturgesetz nicht ohne allen positiven Anhalt.

4. Daß das Naturgesetz für alle Menschen und für alle Zeiten verbindend sei, liegt in seinem Wesen begründet. Gott selbst kann es weder aufheben noch verändern, denn es ist ein Ausfluß seines ewigen Gesetzes, und dieses ewige Gesetz stimmt, wie wir gesehen haben, überein mit seiner Heiligkeit, der er niemals untreu werden kann. Im a. T. scheinen uns zwar Beispiele einer zeitweiligen Abänderung oder Aufhebung des Naturgesetzes zu begegnen; Abraham erhält z. B. Befehl, seinen Sohn zu tödten; den Israeliten wird gestattet, das Eigenthum der Egyptier an sich zu nehmen und was dergleichen mehr ist; indeß muß man, wie ältere Theologen richtig bemerken, hier wohl unterscheiden zwischen einer eigentlichen Aufhebung oder Veränderung des Naturgesetzes und einer Veränderung der Bedingungen, unter denen es verbindend ist. Nicht jede Tödtung ist schlechthin naturgesetzwidrig, weil ja sonst auch die von der Obrigkeit verhängte Todesstrafe, oder die Tödtung als Nothwehr naturgesetzwidrig sein würde; naturgesetzwidrig ist nur die ungerechte Tödtung; die Tödtung aber, die Gott verfügt, kann nie ungerecht sein, weil Gott der einzige und oberste Herr über Leben und Tod ist. Ebenso verhält es sich auch mit dem Ansichnehmen fremden Eigenthums, denn Gott der höchste und im strengen Sinne ausschließliche Eigenthumsherr, kann seine Güter spenden, wem er will [1]).

§. 17.

Das positive göttliche Gesetz.

1. Daß der gefallene Mensch außer dem Naturgesetze noch eines positiven göttlichen Gesetzes bedurfte, ist im vorigen §. bereits gezeigt worden. Aber man darf behaupten, daß der Mensch, um

1) Thomas 1. 2. qu. 94. art. 5.

seine übernatürliche Bestimmung zu erreichen, unter allen Umständen eines positiven göttlichen Gesetzes bedürfe, und daß er daher eines solchen auch in seinem ursprünglichen paradiesischen Zustande bedurft habe. Das Naturgesetz leitet nämlich seine Handlungen unter allen Umständen nur zu einem Ziele, welches in Proportion steht zu seinen natürlichen Kräften; zu seinem übernatürlichen und letzten Ziele leitet nur ein übernatürliches, ein positives göttliches Gesetz [1]). Wie der Mensch auch in seinem Urzustande der übernatürlichen Gnade bedurfte, um über die Natur erhoben zu werden, so bedurfte er auch eines übernatürlichen Gesetzes, das ihn über die Natur und seine natürliche Bestimmung hinaus wies.

Demgemäß gab denn auch Gott wirklich den Menschen schon im Urzustande ein positives Gebot, das bekannte Verbot, von der Frucht des Baumes zu genießen, der mitten im Paradiese stand. Durch die Beobachtung dieses Gebotes sollte sich der Mensch für seine übernatürliche Bestimmung tüchtig machen.

2. Die positive göttliche Gesetzgebung theilt man in die vorchristliche oder alttestamentliche und in die christliche oder neutestamentliche, die erstere in die vormosaische und in die mosaische. Die vormosaische enthält durchgehends rein positive d. h. im Naturgesetze nicht schon enthaltene Vorschriften, betreffend die Unterscheidung der reinen und der unreinen Thiere, das Verbot, Blut zu genießen, die Beschneidung u. dgl. und wurde an die einzelnen Träger der Offenbarung, besonders an Noë und Abraham gerichtet. Das mosaische Gesetz, ein Komplex der verschiedensten und mannichfaltigsten Gebote und Verbote, dem ganzen Volke Israel durch Moses verkündet, ist theils rein moralischen Inhaltes (praecepta moralia), theils betrifft es den äußeren Gottesdienst (praecepta caeremonialia) und die politisch-bürgerliche Verfassung der Juden

---

1) Per legem dirigitur homo ad actus proprios in ordine ad ultimum finem. Et si quidem homo ordinaretur tantum ad finem, qui non excederet proportionem naturalis facultatis hominis, non oporteret quod homo haberet aliquid directivum ex parte rationis supra legem naturalem et legem humanitus positam, quae ab ea derivatur. Thom. 1. 2. qu. 91. art. 4.

(praecepta judicialia). Die moralischen Gebote des mosaischen Gesetzes lassen sich sämmtlich zurückführen auf den Dekalog, der mit Ausnahme des Gebotes der Unabbildlichkeit Gottes und der Sabbathsfeier rein naturgesetzlich ist und daher ewige Geltung hat. Christus hat ihn nicht aufgehoben und konnte ihn nicht aufheben; vielmehr hat er ihn erfüllt [1]; er hat durch eine authentische Erklärung diese Gebote den Mißdeutungen des Unverstandes und der Leidenschaft entrückt, er hat in ihren todten Buchstaben belebenden Geist gehaucht und so dieselben veredelt, verklärt und zu ihrer eigentlichen Würde erhoben. Es versteht sich daher auch von selbst, daß das alttestamentliche Sittengesetz noch immer verbindende Kraft habe. Dagegen wird die Frage controvertirt, ob es diese verbindende Kraft in seiner Eigenschaft als alttestamentliches Gesetz oder ob es dieselbe vielmehr durch die neue Sanction besitze, welche Christus ihm verliehen hat. Bellarmin behauptet das Erstere, indem er nur ein eigentliches Erlöschen des Ceremonial- und des staatsbürgerlichen Gesetzes annimmt [2]; Suarez und andere Theologen dagegen neigen sich zu letzterer Ansicht, für welche auch der Umstand zu sprechen scheint, daß an mehreren Stellen des n. T. das alte Gesetz überhaupt als erloschen und abgeschafft bezeichnet wird [3].

Was die beiden anderen Bestandtheile des mosaischen Gesetzes betrifft, so sind diese allerdings durch Christus aufgehoben worden, doch nicht beide in gleichem Sinne. Die Ceremonial-Einrichtungen, welche eine vorbildliche Beziehung auf Christus und die Geheimnisse des Evangeliums hatten, sind durch ihn dergestalt aufgehoben, daß sie nach der Verbreitung des Evangeliums ohne Sünde nicht mehr beobachtet werden dürfen, indem ihre Beobachtung den Glauben an die Wahrheit des Christenthums ausschließen würde; sie sind, wie die Schule sich ausdrückt, nicht nur todt (mortua), sondern auch todtbringend (mortifera); die Judicialgesetze aber, zunächst bestimmt, die rechtlich bürgerlichen Verhältnisse des jüdischen Volkes zu ordnen, sind zwar ebenfalls nicht mehr verbindend und dürfen nicht mehr für verbindend betrachtet werden, aber ihre Beobachtung schließt doch den Glauben

1) Matth. 5, 17.
2) De justificat. lib. 4. cap. 6.
3) Hebr. 7, 18. Ephes. 2, 15.

an die Wahrheit des Christenthums nicht aus und ist daher auch wenigstens nicht sündlich, wofern sie nur nicht auf der Voraussetzung beruht, diese Gesetze seien überhaupt noch kraft des alten Gesetzes verbindlich [1]. Der Zeitpunkt, wann das alttestamentliche Ceremonialgesetz zu verbinden aufgehört, wird abweichend bestimmt. Da erst durch den Kreuzestod Christi das Geheimniß unserer Erlösung vollendet worden ist, so liegt es wenigstens sehr nahe, diesen und nicht etwa die Ankunft Christi im Fleische oder den Beginn seiner öffentlichen Lehrthätigkeit als den fraglichen Zeitpunkt anzunehmen. Eine Art höherer Bestätigung liegt für diese Ansicht darin, daß beim Tode Christi der das Heilige vom Allerheiligsten trennende Vorhang von oben bis unten in der Mitte entzwei riß, eine symbolische Andeutung, daß das Gesetz seine verbindende Kraft nunmehro verloren habe. Während der Zeit des Lehramtes Christi liefen Gesetz und Evangelium noch nebeneinander und ersteres ward von Christus selbst noch beobachtet. Besonders mit Beziehung auf Galat. 2, 14. ward zwischen Augustinus und Hieronymus die Frage controvertirt, ob die Verbindlichkeit des alten Ceremonialgesetzes mit dem Tode Christi bloß einfach aufgehört, oder ob auch die Beobachtung dieses Gesetzes von nun an ganz unzuläßig und sündlich gewesen. Hieronymus neigt sich zu letzterer Ansicht und nimmt daher an, die Apostel hätten nur verstellt und nothgedrungen (dispensative) das Ceremonialgesetz zu Zeiten noch beobachtet [2]; Augustinus dagegen entscheidet sich für die erstere Meinung. Anfänglich, sagt er, habe man den Judenchristen die Beobachtung des mosaischen Gesetzes noch nachsehen können, um

---

1) «Caeremonialia (praecepta) adeo sunt evacuata (per adventum Christi) ut non solum sint *mortua,* sed etiam *mortifera* observantibus post Christum, maxime post Evangelium divulgatum. Praecepta autem judicialia sunt quidem mortua, quia non habent vim obligandi, non tamen sunt *mortifera,* quia si quis princeps ordinaret in regno suo illa judicialia observari non peccaret, nisi forte hoc modo observarentur, vel observari mandarentur tanquam habentia vim obligandi ex veteris legis institutione, talis enim intentio observandi esset mortifera.» *Thom.* Aqu. 1. 2. qu. 104. art. 3.

2) Epist. 75.

anschaulich zu machen, daß die von Gott gegebenen Gesetze nicht verwerflich oder mit den heidnischen in eine Kategorie zu setzen seien und um ihnen eine Art ehrenvoller Bestattung zu geben; wie man ja auch Leichname nicht sogleich verlasse, sondern mit aufrichtigem und religiösem Sinne sie dem Begräbnisse übergebe. Wer aber die vermoderten Gebeine noch ausgrabe, sei nicht ein Verehrer der Verstorbenen, sondern ein Verletzer der Heiligkeit des Grabes. Nachdem die mosaischen Gesetze durch die Aufmerksamkeit, welche man Anfangs ihnen noch erwiesen habe, mit Ehren seien bei Seite gebracht worden, so müßten sie nun von allen Christen für immer und unabänderlich aufgegeben werden [1]). Dieser Meinung tritt auch der heilige Thomas bei. Er unterscheidet mit Augustinus drei Zeiten; vor dem Leiden Jesu Christi, sagt er, waren die Legalien weder todt (mortua), noch todtbringend (mortifera); nach der Verbreitung des Evangeliums sind sie todt und todtbringend; in dem zwischen dem Leiden Christi und der Ausbreitung des Evangeliums in der Mitte liegenden Zeitraume aber waren sie zwar todt, aber nicht todtbringend [2]).

3. Das christliche Gesetz ist das schlechthin vollkommene Sittengesetz, der reinste und vollkommenste Ausdruck des göttlichen Willens. Die verschiedenen Namen, womit es benannt wird, sind ebenso viele Andeutungen seiner Vollkommenheit. Es wird genannt das neue Gesetz (lex nova) im Gegensatze zu dem alten und weil es die wirkliche sittliche Erneuerung und Umschaffung des Menschen bewirkt; das Gesetz des Glaubens (lex fidei), weil das Leben nach diesem Gesetze im Glauben wurzelt; das Gesetz der Gnade (lex gratiae), weil es zugleich die Gnade mit sich führt, mit deren Hülfe es vom Menschen erfüllt werden kann; das Gesetz der Freiheit (lex libertatis), weil es bestimmt ist, den Menschen der Herrschaft der Sünde zu entziehen und ihn zur Freiheit der Kinder Gottes zu erheben, wozu das alttestamentliche Gesetz durch sich nicht im Stande war; das Gesetz der Liebe (lex caritatis), weil die Liebe sein Inhalt und seine Erfüllung ist; evangelisches Gesetz

1) Epist. 82.

2) 1. 2. quaest. 103. art. 4.

(lex evangelica), weil es die Ankündigung der Sündenvergebung und der Gnadenmittheilung in sich schließt.

Als das schlechthin vollkommene Gesetz ist das christliche Gesetz auch einer Abänderung oder Verbesserung nicht mehr fähig, es ist für alle verbindlich [1]; es ist verbindlich bis auf ewige Zeiten [2], daher der Montanismus, welcher das Gesetz Christi durch ein vorgeblich noch höheres Gesetz, das Gesetz des heiligen Geistes, zu verdrängen dachte, von der Kirche mit Abscheu zurückgewiesen ward.

Was endlich das Verhältniß des christlichen Gesetzes zum Naturgesetze betrifft, so ist es seinem Inhalte nach Integrirung und letzte Vollendung, seiner Form nach Verlebendigung desselben, denn es führt zugleich die Kraft mit sich, die in den Stand setzt, das Naturgesetz seinem ganzen Umfange nach zu erfüllen.

Das menschliche Gesetz.

§. 18.

Die beiden gesetzgebenden menschlichen Auctoritäten.

1. Das menschliche Gesetz ist ein mittelbar göttliches; die bestehenden gesetzgebenden Auctoritäten sind nämlich von Gott selbst angeordnet, „denn es gibt keine Gewalt außer von Gott und die, welche besteht, ist von Gott angeordnet [3].“

2. Es gibt aber zwei verschiedene menschliche gesetzgebende Auctoritäten, die geistliche oder kirchliche und die weltliche oder bürgerliche; jedes menschliche Gesetz ist daher entweder ein kirchliches (lex ecclesiastica) oder ein bürgerliches (lex civilis).

3. Die geistliche Gewalt beruht auf unmittelbarer göttlicher Anordnung, die bürgerliche Gewalt auf mittelbarer. Die geistliche Gewalt hat ihr nächstes Ziel in Beförderung der ewigen Wohlfahrt, die bürgerliche Gewalt in Beförderung der zeitlichen; die erstere ordnet rein sittlich-religiöse und kirchen-rechtliche, die letztere bürgerlich-rechtliche Verhältnisse.

4. Die gesetzgebende kirchliche Gewalt ruht für die ganze Kirche in den allgemeinen Concilien und im Oberhaupte der Kirche, dem

---

1) Matth. 28, 19.
2) Matth. 5, 18.
3) Röm. 13, 2.

römischen Papste; für einzelne Diöcesen ruht sie in ihren Bischöfen. Die gesetzgebende bürgerliche Gewalt dagegen ruht je nach der Verschiedenheit der staatlichen Verfassungsform im Fürsten allein, oder im Fürsten und der Vertretung des Volkes zugleich oder in der letzteren allein.

5. Jede dieser beiden Auctoritäten hat eine bestimmte, genau abgegrenzte Sphäre, innerhalb welcher ihre Befugniß sich bewegt. Außerhalb dieser Sphäre hört ihre Gewalt auf; innerhalb der weltlichen Sphäre hat die geistliche Obrigkeit keine Gewalt, innerhalb der kirchlichen Sphäre hat die weltliche Obrigkeit keine Gewalt, die Kirche kann nicht in weltlichen Dingen, die weltliche Obrigkeit nicht in geistlichen Dingen gültige Gesetze ertheilen.

§. 19.

Anforderungen an ein menschliches Gesetz.

Das menschliche Gesetz ist der gewöhnlichen Erklärung zufolge eine allgemeine und gerechte Norm, aufgestellt von demjenigen, dem die Sorge für die gemeine Wohlfahrt obliegt, und in gehöriger Weise promulgirt. In diese Definition sind die Anforderungen, die in materieller und formeller Beziehung an ein Gesetz gemacht werden müssen, sämmtlich eingeschlossen.

In materieller Beziehung muß nämlich ein Gesetz sein

1) eine allgemeine d. h. eine für alle Mitglieder der Communität gleichmäßig aufgestellte Norm, indem eine Vorschrift, die bloß Einzelnen ertheilt wird, nicht lex, sondern praeceptum heißt.

2. Diese Norm muß gerecht d. h. die Materie des Gesetzes muß physisch und moralisch möglich und der gemeinen Wohlfahrt förderlich sein. Physisch möglich ist die Materie des Gesetzes, wenn sie die Kräfte des Menschen nicht übersteigt und mithin wirklich geleistet werden kann, da zum Unmöglichen Niemand verpflichtet ist (ad impossibile nemo tenetur). Moralisch möglich ist sie, wenn sie dem göttlichen Gesetze nicht zuwider ist, also nichts gebietet, was Gott verboten, nichts verbietet, was Gott geboten hat. Der gemeinen Wohlfahrt förderlich ist ein Gesetz, wenn es entweder dem Wohle der ganzen Communität oder we-

nigstens dem Wohle ihres größeren Theiles dienlich ist; im letzteren Falle darf es jedoch das Wohl des minderen Theiles nicht gefährden.

Daß die Kirche ungerechte Gesetze geben werde, ist schon von vornherein nicht anzunehmen, indem sie auch bei Ausübung ihrer gesetzgebenden Gewalt einer höheren Leitung sich erfreut; aber auch die weltliche gesetzgebende Gewalt betreffend, steht in zweifelhaften Fällen die Präsumtion immer für dieselbe, indem man erwarten darf, daß sie ihre gesetzgebende Gewalt zu dem Zwecke wirklich gebrauche, wozu sie ihr von Gott ist anvertraut worden, und billiger Weise setzt man bei ihr eine freiere Uebersicht über das öffentliche Wesen und eine tiefere Einsicht in das Noththuende oder Ersprießliche voraus, als der einzelne Private sie besitzt. Keineswegs steht daher den Untergebenen das Recht zu, diejenigen Gesetze der Obrigkeit, denen die gedachten Anforderungen abzugehen scheinen, ohne weiteres und nach eigenem Gutdünken zu verwerfen. Scheinen ihnen an einem Gesetze erhebliche Mängel vorhanden, so haben sie den Weg der Bitte um Abänderung einzuschlagen; bis diese erfolgt ist, sind sie an das betreffende Gesetz gebunden, es müßte denn sein, daß der Widerspruch dieses Gesetzes mit den Grundsätzen der Religion und Sittlichkeit klar am Tage liege oder durch die kirchlichen Auctoritäten unzweideutig ausgesprochen worden sei.

Was die formellen Anforderungen betrifft, so muß das Gesetz

1. von der rechtmäßigen gesetzgebenden Gewalt ausgehen;

2. in der gehörigen Weise promulgirt sein. Die Art der Promulgation kann verschieden sein; aber von selbst versteht es sich, daß das Gesetz nicht einem jeden Mitgliede der Communität einzeln notificirt zu werden braucht; es genügt, daß die Promulgation im Centrum der Gesellschaft stattfinde und daß es einem Jeden möglich gemacht sei, davon Kenntniß zu erlangen.

§. 20.

Das menschliche Gesetz in seinem Verhältnisse zu den innern Handlungen.

Ob auch innere Handlungen Gegenstand menschlicher Gesetzgebung seien, wird von den Moralisten controvertirt.

1. Was die kirchliche Obrigkeit betrifft, ist man einstimmig der

Ansicht, daß sie innere Handlungen indirecte, d. h. daß sie solche innere Handlungen vorschreiben könne, welche mit den äußern, die sie vorschreibt, verbunden sein müssen, damit diese überhaupt moralische Handlungen seien. Die Kirche kann z. B. vorschreiben und sie schreibt wirklich vor, daß der Priester bei Verrichtung des Meßopfers und bei Ausspendung der Sacramente die Intention habe, zu opfern und die Sacramente zu spenden; sie kann vorschreiben und sie schreibt wirklich vor, daß der Geistliche das Officium mit Andacht bete, daß die Gläubigen mit Andacht dem Meßopfer beiwohnen, daß sie reumüthig beichten und würdig communiciren. Hätte sie dazu keine Befugniß, so würde ihre gesetzgebende Gewalt auch zur Sittlichkeit überhaupt in keiner Beziehung stehen, was doch Niemand behaupten wird. Papst Alexander VII. verwarf daher folgenden Satz: «Qui facit confessionem voluntarie nullam satisfacit praecepto ecclesiae;» ein ähnlich lautender Satz ward von Innocenz XI. verworfen: «Praecepto communionis annuae satisfacit per sacrilegam.»

Aber bestritten ist, ob die Kirche auch directe innere Handlungen gebieten könne. Der heilige Thomas verneint diese Frage aus dem Grunde, weil der Mensch über innere Handlungen des Andern nicht zu richten vermöge, und man dasjenige, worüber man nicht zu richten vermöge, auch nicht zum Gegenstande eines Gesetzes machen könne [1]).

Dagegen dürfte sich jedoch mit Recht Folgendes einwenden lassen:

a. Es gehört nicht wesentlich zum Begriffe eines menschlichen Gesetzes, daß vom Gesetzgeber über dessen Vollziehung oder Nichtvollziehung gerichtet werden könne. Erfüllt das Gesetz die obigen Anforderungen, so verpflichtet es im Gewissen und wird es übertreten, so fällt die Uebertretung desselben, wenn nicht dem menschlichen, doch dem göttlichen Gerichte anheim.

b. Der nächste Zweck der kirchlichen Gewalt ist die geistige Wohl-

---

1) De his potest homo legem facere, de quibus potest judicare, judicium autem hominis esse non potest de interioribus motibus, qui latent, sed solum de exterioribus actibus, qui apparent. 1. 2. qu. 91. art. 4.

fahrt; diese hängt aber gewiß eben so sehr von innern, als von äußeren Handlungen ab, daher man auch die gesetzgebende Gewalt der Kirche auf das Gebiet der äußeren Handlungen nicht beschränken darf;

c. endlich schreibt die Kirche auch wirklich directe innere Handlungen vor, wenn sie den Glauben an bestimmte Lehren gebietet, oder wenn sie verbietet, daß man anders glauben solle, als durch ihr Glaubensdecret festgesetzt worden sei.

Papst Innocenz XI. hat deßhalb auch folgende Proposition des Michael Molinos verworfen:

«Risu digna est doctrina quaedam nova in Ecclesia Dei, animam quoad interna gubernari debere per Episcopos .... Quia ecclesia non judicat de internis.»

2. Indirecte kann auch die weltliche Obrigkeit innere Handlungen vorschreiben. Es folgt dieses nothwendig aus ihrer Befugniß, äußere Handlungen zu gebieten, denn ohne die entsprechenden innern Handlungen würden die äußeren oft gar nicht als solche zu Stande kommen können. Fordert sie z. B. von mir eine Eidesleistung, so ist in dieser Forderung implicite enthalten, daß ich auch die Intention haben solle, wirklich einen Eid zu schwören, weil ohne diese Intention die Eidesleistung selbst nicht stattfinden kann. Directe aber kann die weltliche Obrigkeit keine inneren Handlungen gebieten, nicht etwa darum nicht, weil sie nach dem bekannten Satze de internis non judicat praetor über innere Handlungen nicht richten kann, sondern weil überhaupt ihre Gewalt sich nicht auf das Gebiet der Sittlichkeit erstreckt, sondern auf das äußere Rechtsgebiet beschränkt ist.

§. 21.

Verbindlichkeit des menschlichen Gesetzes.

1. Nicht allein das kirchliche, sondern auch das bürgerliche Gesetz ist im Gewissen verbindlich. Dieses folgt aus Röm. 13, 2 ff. „Wer sich der Gewalt widersetzt, widersetzt sich der Anordnung Gottes, die sich aber dieser widersetzen, ziehen sich selbst die Verdammniß zu .... Darum seid unterthan nicht bloß um der Strafe, sondern auch um des Ge-

wissens willen." Mag auch die weltliche Obrigkeit ihren Willen, durch ihre Gesetze die Gewissen zu verpflichten, nicht ausdrücklich zu erkennen geben, ja mag sie diesen ausdrücklichen Willen selbst nicht einmal haben: es genügt schon, daß sie den Willen hat, ein Gesetz zu geben; denn in der Intention ein Gesetz zu geben oder von der ihr von Gott verliehenen Gewalt Gebrauch zu machen, liegt die Intention, durch das Gesetz die Gewissen der Untergebenen zu verpflichten, implicite schon enthalten.

2. Das menschliche Gesetz hat seine verpflichtende Kraft nicht aus sich selbst, sondern aus dem ewigen Gesetze, woraus es abgeleitet ist. Da aber nur ein gerechtes Gesetz aus dem ewigen Gesetze abgeleitet sein kann, so verbinden im Gewissen auch nur gerechte Gesetze; ungerechte Gesetze sind im Grunde, wie Augustinus bemerkt, gar keine Gesetze[1]), es sind Gewaltmaßregeln, aber nicht Gesetze (magis sunt violentiae, quam leges)[2]).

3. Das menschliche Gesetz kann schwer und leicht verbinden, je nach der Wichtigkeit seiner Materie und der Willenserklärung des Gesetzgebers.

a. Ein menschliches Gesetz verbindet leicht, wenn seine Materie eine leichte, d. h. wenn das Gesetz für das Wohl der Gesellschaft weder an sich noch durch die besonderen Umstände von Wichtigkeit ist. Die Frage, ob der menschliche Gesetzgeber auch in einer leichten Materie schwer verbinden könne, wird von den meisten Moralisten verneinend beantwortet[3]) und zwar aus dem Grunde, weil das göttliche Gesetz selbst in leichten Dingen nur leicht verbinde, der menschliche Gesetzgeber aber nicht weiter verbinden könne, als der göttliche Gesetzgeber verbinde, da alle verpflichtende Kraft eines menschlichen Gesetzes nur vom göttlichen Willen abzuleiten ist. Auch sei es der öffentlichen Wohlfahrt ganz zuwider, daß in leichten

---

1) «Lex esse non videtur, quae justa non fuerit.» De lib. arbitr. l. 1. c. 5.

2) *Thom.* 1. 2. qu. 96. art. 4.

3) *Dominicus Sotus* de justitia l. 1. quaest. 6. art. 4. *Alphonsus a Castro* de lege poenali l. 1. cap. 5. *Bellarmin* de membris eccles. lib. 3. c. 11. u. A.

Dingen die Gewissen schwer verpflichtet würden, indem dadurch dem Gewissen der Untergebenen mehr als billig Fallstricke gelegt und die Seelen leicht in's Verderben geführt würden, die Obrigkeit aber ihre Gewalt von Gott empfangen habe „zur Auferbauung, nicht zur Zerstörung."

b. Ein menschliches Gesetz verbindet schwer, wenn seine Materie eine schwere, d. h. wenn sein Zweck wichtig ist entweder an sich (das Fastengesetz, das Breviergebet, das Gesetz der österlichen Beichte und Communion u. dgl.), oder doch durch die Umstände (das Gesetz, das heilige Altarssacrament nüchtern zu empfangen).

Der Gesetzgeber muß aber die Wichtigkeit selbst anerkennen und irgendwie ausdrücken entweder durch die formelle Fassung seines Gesetzes („ich gebiete unter strengem, heiligem Gehorsame u. dgl."), oder durch die beigefügten schweren Strafen (Todesstrafe, Strafe der Einsperrung, des Exils, der Excommunication, der Suspension u. dgl.). Ob der Gesetzgeber die Befugniß habe, auch in einer wichtigen Materie nur leicht zu verbinden, und ob, wo er seinen desfallsigen Willen in einer schweren Sache nur leicht zu verbinden ausspricht, die Untergebenen auch nur leicht verbunden seien, ist controvertirt worden. Für die bejahende Entscheidung sprechen folgende Gründe:

α. Die Gewalt zu verpflichten, welche der Gesetzgeber von Gott empfangen, ist, was ihre Anwendung betrifft, ganz seiner Verfügung anheimgegeben. Wie er sie, wo es ihm nicht nothwendig oder heilsam erscheint, gar nicht auszuüben braucht, so steht es ihm auch frei, sie in wichtigen Dingen nur zu leichter Verpflichtung anzuwenden. Ein hinreichender Grund, in einer schweren Sache nur leicht zu verbinden, kann für ihn darin liegen, daß die Untergebenen nicht der Gefahr einer schweren Sünde ausgesetzt werden sollen.

β. Gott befiehlt nur, der menschlichen Obrigkeit zu gehorchen, so weit sie es (vernünftiger Weise) fordert, und uns durch das menschliche Gesetz in dem Grade für verpflichtet zu erachten, als dieses uns verpflichten will; will daher der menschliche Gesetzgeber uns in einer schweren Sache nur leicht verpflichten, so entspringt auch aus seinem Gesetze für uns nur eine leichte Verbindlichkeit.

4. **Nach der gewöhnlichen Ansicht der Moralisten verbinden die menschlichen Gesetze nicht unter der Gefahr des Lebens und der Gesundheit.** Es sprechen hiefür folgende Gründe:

a. Vernünftiger Weise darf man voraussetzen, daß der Gesetzgeber die Untergebenen nicht unter Gefahr des Lebens und der Gesundheit habe verbinden wollen.

b. Nach der in der Kirche bestehenden Praxis werden verschiedene menschliche Gesetze (die Gebote, des Sonntags eine heilige Messe zu hören, zu fasten, die canonische Stunden zu verrichten u. dgl.) unter der Gefahr des Lebens und der Gesundheit allgemein nicht für verpflichtend erachtet.

c. Selbst rein positive göttliche Gesetze verpflichten nicht immer unter Lebensgefahr, indem der Heiland den David entschuldigt, daß er, um sich vor dem Hungertode zu retten, von den Schaubroten genossen, die nach göttlicher Anordnung nur von Priestern genossen werden durften [1].

Doch erleidet diese Entscheidung unter besondern Umständen eine Einschränkung. Es gibt nämlich Handlungen, welche ihrer Natur nach mit Lebensgefahr verbunden sind und welche gleichwohl durch das menschliche Gesetz geboten werden können, weil sie im Interesse der öffentlichen Wohlfahrt liegen. Der Geistliche kann z. B. durch seinen Bischof dazu verpflichtet werden, dem Pestkranken die heiligen Sterbesacramente zu reichen, der Soldat kann verpflichtet werden, seinen Posten zu behaupten und wenn er darüber auch das Leben einbüßen sollte. Auch in dem Falle ist man das menschliche Gesetz selbst mit Gefahr seiner Gesundheit und seines Lebens zu beobachten verpflichtet, wenn die Uebertretung desselben eine formelle Verachtung des Ansehens der Obrigkeit enthalten oder Aergerniß erregen würde [2].

5. **Gebunden sind an das menschliche Gesetz alle des Vernunftgebrauchs fähige Subjecte, für welche**

---

1) Matth. 12, 3—5.

2) *Sotus* in 4. dist. 22. quaest. 1. art. 4.; *Vasquez*, *Suarez*, *Laymann* cap. 14. de legibus.

es gegeben und welche der gesetzgebenden Gewalt, die es gegeben, unterworfen sind.

Der Idee nach sind freilich auch Häretiker und Ungläubige in geistlichen Dingen der Kirchengewalt unterworfen, aber nicht in der Wirklichkeit [1]; Cleriker sind, wie sich von selbst versteht, in bürgerlichen Dingen auch der bürgerlichen Gewalt unterworfen. Ebenso ist einleuchtend, daß an diejenigen Gesetze, welche auf ein bestimmtes Territorium beschränkt sind, die außerhalb dieses Territoriums sich aufhaltenden Untergebenen nicht gebunden sind, ob es gleich nicht erlaubt ist, seinen Aufenthaltsort in fraudem legis zu verändern; so wie umgekehrt Gesetze, die nicht auf ein bestimmtes Territorium beschränkt sind, sondern gleichsam an den Personen haften, für diese überall verbindend sind, wo sie sich auch aufhalten mögen.

§. 22.

Die sogenannten reinen Pönalgesetze (leges mere poenales).

Unter reinen Pönalgesetzen werden solche Gesetze verstanden, welche nicht im Gewissen verpflichten und deren Uebertretung keine Schuld, sondern nur Strafe nach sich zieht. Gibt es solche Gesetze; darf man vom Standpunkte der christlichen Moral aus zugeben, daß irgend ein menschliches Gesetz, das diesen Namen verdient, nur zur Strafe, nicht aber auch zur Schuld verbinde? Diese Frage ist in älteren und neueren Zeiten vielfach und lebhaft verhandelt worden und es läßt sich auch leicht einsehen, daß sie nicht bloß für die Wissenschaft interessant, sondern daß sie auch für das Leben selbst von Wichtigkeit sei. Ein großer Theil der Moralisten hat sich für die Existenz solcher Gesetze entschieden und diese Ansicht mit folgenden Gründen vertheidigt.

1. Denkbar sind drei Arten von Gesetzen:

a. reine Moralgesetze (leges mere morales), d. i. diejenigen Gesetze, welchen der Gesetzgeber gar keine Strafbestimmungen beigefügt hat, und welche daher lediglich im Gewissen verpflichten. Solche Gesetze finden sich z. B. in klösterlichen Communitäten, wo

---

1) 1 Kor. 5, 12.

oft Gesetze erlassen werden mit der ausdrücklichen Bestimmung, daß sie die Mitglieder im Gewissen verpflichten sollen, ohne daß jedoch Strafen festgesetzt würden für die Uebertreter.

b. Gemischte Gesetze (leges mixtae), d. i. diejenigen Gesetze, welche im Gewissen verpflichten, zugleich aber auch Strafbestimmungen mit sich führen, von welcher Art die meisten göttlichen und menschlichen Gesetze sind.

c. Reine Strafgesetze (leges mere poenales), worunter die in Frage stehenden verstanden werden, welche zwar zur Strafe aber nicht zur Schuld verbinden (leges, quae obligant ad poenam, non ad culpam).

Da nun, sagt man, die Existenz der beiden ersten Arten nicht bestritten werden kann, so darf man wohl von vornherein annehmen, daß auch die dritte Art existiren werde. Es gehören hiehin namentlich die Stempel-, Steuer-, Zoll-, Policeigesetze u. dgl.

2. Ein hinreichender Grund für den Gesetzgeber, solche reine Pönalgesetze zu erlassen, liegt in der Rücksicht auf die Seelenwohlfahrt seiner Untergebenen; er will den Zweck des Gesetzes erreichen, ohne ihrem Gewissen einen Fallstrick zu legen.

3. Gegen die Einwendung, daß, die Existenz reiner Pönalgesetze vorausgesetzt, sich zwischen Moral- und Pönalgesetzen schwer die Grenzlinie ziehen lasse, hat man die Kriterien festgesetzt, woran sich ein Pönalgesetz als solches erkennen lasse. Ein reines Pönalgesetz, sagt man, läßt sich erkennen

a. aus der eigenen Erklärung des Gesetzgebers, daß er durch sein Gesetz nicht im Gewissen verpflichten wolle;

b. aus der formellen Fassung eines Gesetzes, wenn nämlich durch ein Gesetz eine Handlung nicht so sehr geboten oder verboten, sondern nur für die Vollbringung oder Unterlassung derselben eine Strafe festgesetzt worden; („wer dieses oder jenes thut oder nicht thut, der verfällt dieser oder jener Strafe");

c. aus dem allgemeinen Urtheile der Gesetzesausleger, daß der Gesetzgeber in dem betreffenden Falle die Gewissen seiner Untergebenen nicht habe verpflichten wollen.

4. Auf die Einwendung endlich, daß „Strafe" nur immer das Ergebniß oder das Korrolarium der „Schuld" sei und daß mithin

da von keiner Strafe die Rede sein könne, wo keine Verschuldung eingetreten, wird mit Lehren und Thatsachen der göttlichen Offenbarung geantwortet. Diesen zufolge, sagt man, können allerdings Strafen verhängt werden und sind Strafen wirklich verhängt worden, wo auch eine persönliche Verschuldung nicht vorausgegangen ist. So büßt die ganze Menschheit die Strafe für die erste Sünde ihrer Stammeltern, ob sie gleich derselben sich nicht persönlich schuldig gemacht hat. Die ganze Mannschaft Aegyptens wurde von Gott mit Strafen heimgesucht, obgleich der größte Theil derselben sich an Israel nicht persönlich versündigt hatte. Nach mosaischem Gesetze zog sich der Israelit selbst für eine nicht verschuldete Verunreinigung die Strafe der Absonderung zu. Die Strafe des Interdicts, welche die Kirche mehrmals über ganze Provinzen, Länder und Königreiche verhängte, wie oft hat sie mit dem Schuldigen auch den Unschuldigen getroffen? Und endlich kann man in der Kirche auch wider Wissen und Willen der Irregularität verfallen. Es leuchtet demnach ein, daß allerdings Strafen verhängt werden können, auch wo keine persönliche Verschuldung stattgefunden hat.

Diesen Argumenten können von den Anhängern der entgegengesetzten Meinung folgende Gegengründe entgegengesetzt werden, und sind ihnen theilweise auch wirklich entgegengesetzt worden.

1. Jedes Gesetz, das dieses Namens werth sein soll, muß einen innern zureichenden Grund haben, es muß direct oder indirect auf die Beförderung der öffentlichen Wohlfahrt hinzielen; im andern Falle wäre es kein Gesetz, sondern, wie der heilige Thomas sich ausdrückt, eine bloße willkürliche Gewaltmaßregel (non lex sed violentia). Bezweckt aber ein jedes Gesetz die Wohlfahrt der Gesellschaft, so sind auch alle Glieder dieser Gesellschaft ihm nothwendig verpflichtet, so gewiß, als alle verpflichtet sind, das öffentliche Wohl fördern zu helfen. Die dem Gesetze hinzugefügten Strafbestimmungen können zu dieser Verbindlichkeit weder etwas hinzu- noch davon etwas abthun, denn die Verbindlichkeit besteht von solchen Strafbestimmungen ganz unabhängig, da der einzige Zweck der letzteren dahin geht, diese schon bestehende Verbindlichkeit nur desto

mehr einzuschärfen, und von der Uebertretung des Gesetzes den sinnlichen Menschen nur desto mehr abzuschrecken.

2. Aus der Existenz reiner Moralgesetze läßt sich nicht schließen auf die Existenz reiner Pönalgesetze. Erläßt nämlich ein menschlicher Gesetzgeber ein Gesetz, ohne ihm eine Strafbestimmung hinzuzufügen, so geht er von der Voraussetzung aus, daß es für die Untergebenen eines solchen Motivs nicht bedürfe, oder er gibt das Gericht über Beobachtung oder Verletzung des Gesetzes lediglich Gott anheim.

3. Ein reines Pönalgesetz würde dem zur Uebertretung geneigten Subjecte die Wahl lassen zwischen den beiden Möglichkeiten, entweder die Strafe zu erstehen oder, um nicht ertappt zu werden, bei der Uebertretung schlau und pfiffig zu Werke zu gehen. Derjenige Uebertreter, welcher am schlauesten zu Werke ginge, würde dann offenbar am besten daran sein, frei von Schuld würde er auch frei von Strafe bleiben, das erste, weil im unterstellten Falle die Uebertretung keine Schuld nach sich zieht, das letztere, weil die Strafe ihn nicht erreichen kann. Offenbar könnte durch ein solches Pönalgesetz der Unsittlichkeit nur Vorschub geleistet werden.

4. Eine Strafe ist und bleibt immer nur das Ergebniß einer vorangehenden Schuld und wo keine Schuld stattfindet, kann und darf auch keine Strafe verhängt werden. Bei den für die entgegengesetzte Ansicht angeführten Beispielen ist die Strafe allerdings eine verschuldete, wenn auch keine persönlich verschuldete; persönlich Unschuldige nehmen hier an der Strafe Theil, weil sie mit den persönlich Schuldigen eine moralische Person ausmachen. Eine Ausnahme hievon scheint nur in Absicht auf die beiden letzten Fälle stattzufinden, daß nämlich auch über eine unfreiwillige Verunreinigung nach mosaischem Gesetze die Strafe der Absonderung verhängt wurde und daß man in der Kirche auch wider Wissen und Willen der Irregularität verfallen kann. Indeß ist auf beides der Begriff der Strafe streng genommen nicht anwendbar. Die hier in Frage stehenden Gesetzesbestimmungen zielen nur dahin, die Verpflichteten umsichtig und vorsichtig zu machen oder wollen sie veranlassen, eine zufällig verlorene Qualität sich wieder zu erwerben.

Wenn man Gründe und Gegengründe gegen einander gehörig

abwägt, wird man sich nur gegen die Existenz reiner Pönalgesetze entscheiden können. Was man Pönalgesetz nennt, ist entweder kein Gesetz oder ist's ein Gesetz, so ist es auch im Gewissen verpflichtend.

§. 23.

Auslegung der menschlichen Gesetze.

1. Gesetze als feste Normen menschlicher Handlungen sollen klar und deutlich sein; ist aber nichts destoweniger ihr Sinn zweifelhaft, so tritt das Geschäft der Auslegung ein.

2. Man unterscheidet aber gewöhnlich eine dreifache Art der Auslegung

a. die authentische (interpretatio authentica), welche von der gesetzgebenden Auctorität selbst ausgeht und Gesetzeskraft hat;

b. die aus einer rechtmäßigen Gewohnheit hergeleitete (interpretatio usualis), welche der authentischen gleichgeachtet wird (consuetudo est optima legum interpres).

c. Die gelehrte oder doctrinelle Auslegung (interpretatio doctrinalis), welche aus dem Wortlaute und aus dem Zwecke des Gesetzes entwickelt und nach dem Gewichte ihrer Gründe zu bemessen ist. Dieser untergeordnet ist die sogenannte richterliche Auslegung (interpretatio judicialis), welche durch den Ausspruch eines rechtmäßigen Richters geschieht und nur für die beiden streitenden Partheien rechtskräftige Gültigkeit hat.

Hier kann es sich nur um die doctrinelle Auslegung handeln; die wichtigsten Grundsätze aber, die man für diese aufgestellt hat, sind folgende:

a. Der Buchstabe des Gesetzes hat die Präsumtion für sich (in re dubia melius est, verbis edicti servire).

b. Bei Zwei- oder Vieldeutigkeit des Wortausdrucks ist die eigentliche Bedeutung vorzuziehen der uneigentlichen, die gewöhnliche hergebrachte der ungewöhnlichen, die natürliche der wissenschaftlichen, indem man annehmen muß, daß der Gesetzgeber, um für alle verständlich zu sein, seine Worte in ihrer eigentlichen, gewöhnlichen und natürlichen Bedeutung angewendet habe.

c. Wenn der Sinn des Gesetzgebers deutlich, der Ausdruck aber undeutlich ist, so ist auf den Sinn zu achten (intelligentia dictorum

ex causis est assumenda dicendi, quia non sermoni res, sed rei est sermo subjectus)[1].

d. In Absicht auf Begünstigungen, Privilegien u. dgl. gilt die Regel, daß sie ausgedehnt werden dürfen, wenn sie Niemanden schaden; im umgekehrten Falle müssen sie beschränkt werden (odia restringi et favores convenit ampliari).

§. 24.

Aufhören der menschlichen Gesetze.

Ein menschliches Gesetz kann für die ganze Communität oder für einzelne Mitglieder derselben seine verbindende Kraft wieder verlieren.

Für die ganze Communität hört ein Gesetz auf:

1. durch Aufhören seines Grundes und Endzweckes, nach dem allgemeinen Grundsatze: cessante causa cessat effectus. Wie nämlich ein vernünftiger Gesetzgeber niemals ein Gesetz erläßt ohne einen hinlänglichen vernünftigen Grund, so muß man voraussetzen, daß er die Fortdauer seines Gesetzes auch nur bis auf die Zeit habe ausdehnen wollen, als jener Grund selbst fortdauern werde. Doch muß man wohl unterscheiden, ob der Grund eines Gesetzes nur für einzelne Mitglieder der Communität, oder ob er für die ganze Communität aufgehört habe. Im ersteren Falle bleiben auch jene einzelnen Mitglieder, auf welche der Grund des Gesetzes selbst keine Anwendung mehr findet, noch an das Gesetz gebunden. Denn dürfte jeder Einzelne, weil er den Grund eines Gesetzes auf sich selbst nicht mehr beziehen zu müssen glaubt, sich über dasselbe hinwegsetzen, so würde der subjectiven Willkühr Thür und Thor geöffnet sein und die dem Gesetze gebührende Achtung müßte nothwendig untergraben werden.

2. Durch Aufhebung von Seiten der gesetzgebenden Gewalt (abrogatio und derogatio, jene die gänzliche, diese die theilweise Aufhebung); sie kann entweder durch einen ausdrücklichen Widerruf

---

1) Vergl. Thom. 3. distinct. 37. art. 3. « Sicut lex lata est mensura subditorum in suis actibus, ita hoc, quod respicit legislator, quod est legis intentio et finis, est mensura legis positivae.»

des Gesetzes oder durch Erlassung einer dem früheren Gesetze entgegengesetzten Verordnung geschehen.

3. Durch eine dem Gesetze entgegenstehende rechtskräftige Gewohnheit (desuetudo). Damit aber eine Gewohnheit rechtskräftig genannt werden könne, ist in materieller Beziehung erforderlich, daß sie vernünftig (rationabilis) sei, d. h. daß sie weder dem natürlichen noch dem positiven göttlichen Gesetze entgegenstehe und der allgemeinen Wohlfahrt und Sittlichkeit nicht entgegenwirke. In formeller Beziehung wird erfordert, daß sie gehörig präscribirt sei (legitime praescripta), d. h. daß sie die gesetzliche Frist ununterbrochen bestanden (nach der gewöhnlichen Ansicht präscribirt eine dem bürgerlichen Gesetze entgegenstehende Gewohnheit in einer Frist von zehn; eine dem kirchlichen Gesetz entgegenstehende in einer Frist von zwanzig Jahren), daß sie von dem größeren Theile der Communität bona fide ausgeübt und von der gesetzgebenden Auctorität entweder ausdrücklich oder stillschweigend (qui tacet, consentire videtur) gebilligt sei.

Für einzelne Mitglieder der Communität hört die Verbindlichkeit eines Gesetzes auf:

1. durch eine gültige Dispens; zur Gültigkeit der Dispens gehört aber

a. von Seiten des Dispensators, daß er Gewalt besitze, dieselbe zu ertheilen; Gewalt, von einem Gesetze zu dispensiren, hat aber nur die gesetzgebende Auctorität selbst. Wie diese ein erlassenes Gesetz für die ganze Communität, so kann sie es auch für einzelne Mitglieder der Communität aufheben;

b. von Seiten des Dispensanden, daß die Hauptmotive richtig von ihm angegeben seien ohne Zusatz eines Unwahren (obreptio) und ohne Weglassung eines Wahren (subreptio). Eine Einmischung von etwas Unwahrem in die Nebenmotive ist zwar sündhaft, macht aber nach der Erklärung Papstes Innocenz III. die Dispens noch nicht ungültig.

2. Durch ein erlangtes Privilegium, welches ein ständiges zu Gunsten bestimmter Personen oder Stände bewilligtes Ausnahmegesetz ist.

Im Allgemeinen ist man zwar nicht verpflichtet, von seinen

Privilegien Gebrauch zu machen; im Besonderen kann jedoch eine solche Pflicht eintreten und zwar

a. wenn der Nichtgebrauch eines Privilegiums eine Verachtung des Standes einschließen würde, dem man angehört;

b. wenn das Privilegium ertheilt ist zur Erfüllung eines anderen Gesetzes, z. B. das Privilegium, zur Zeit des Interdictes eine stille Messe zu hören.

Erlöschen können Privilegien durch Widerruf desjenigen, der sie ertheilt, und durch Mißbrauch von Seiten dessen, dem sie ertheilt worden.

3. Durch Epikie (ἐπιεικεια), d. i. das begründete Urtheil des dem Gesetze Untergebenen, daß der einzelne in Frage stehende Fall wegen der besonderen sehr dringenden Umstände vom Gesetzgeber in das Gesetz nicht sei einbegriffen worden. Die Epikie ist im Grunde nur eine Art Selbstdispensation und es können allerdings Umstände eintreten, welche sie rechtfertigen, da man nicht annehmen kann, daß der Gesetzgeber alle die besonderen Verhältnisse, unter denen sein Gesetz verbindlich oder nicht verbindlich sein sollte, genau haben voraussehen oder festsetzen können [1]. Die Gründe, die eine Epikie rechtfertigen sollen, müssen aber dringender Art sein und da der Mensch in seiner eigenen Sache sich allzuleicht täuscht, soll man vorkommenden Falles, wo dieses irgend möglich, sich an den Gesetzgeber selbst wenden, um eine förmliche Dispens zu erlangen.

Gesammtausdruck der göttlichen Gesetzgebung.

§. 25.

Vorbemerkung.

Nachdem im Vorhergehenden gezeigt worden, daß Gott durch seine Gesetzgebung uns seinen Willen zu erkennen gegeben hat,

1) Thom. 2. 2. quaest. 120. art. 1. «Quia actus humani, de quibus leges dantur, in singularibus contingentibus consistunt, quae infinitis modis variari possunt, non fuit possibile aliquam regulam legis institui, quae in nullo casu deficeret, sed legislatores attendunt ad id, quod in pluribus accidit, secundum hoc leges ferentes, quam tamen in aliquibus casibus servare est contra aequalitatem justitiae et contra commune bonum, quod lex intendit.»

drängt sich die Frage auf, was er uns durch seine Gesetzgebung als seinen Willen zu erkennen gegeben habe, mit andern Worten, welches der Inhalt der göttlichen Gesetzgebung sei. Eine ausführliche Beantwortung dieser Frage kann jedoch hier nicht erwartet werden, indem die gesammte specielle Moral sich mit dieser Aufgabe zu befassen hat; was hier geleistet werden kann, ist nur die summarische Bezeichnung dieses Inhalts oder die Aufstellung eines Satzes, worin die Summe der göttlichen Gesetze enthalten und woraus die einzelnen göttlichen Gesetze folgerecht sich entwickeln lassen. Ungenau hat man oft einen solchen Satz den obersten Grundsatz oder das oberste Princip der Moral genannt: er ist streng genommen nicht das Princip, sondern nur die Summe der in der Moral wissenschaftlich darzustellenden göttlichen Gesetze.

Da die christliche Gesetzgebung die vollkommenste ist, da sowohl das positive vorchristliche Gesetz, insoweit es überhaupt moralischen Inhaltes ist, als auch das sogenannte Naturgesetz in die christliche Gesetzgebung theils aufgenommen, theils durch sie vervollständigt, erhoben und verklärt worden ist; so dürfen wir uns hier auch auf diese allein beschränken und haben daher hier nur die Frage zu beantworten, welches nach Lehre des Christenthums das Eine und das All unsers sittlichen Lebens sein solle. Es versteht sich nun ganz von selbst

1. daß der Satz, den wir suchen, ein durchaus positiver christlicher Satz sein müsse, denn wir fragen ja eben, was nach Lehre des Christenthums, nicht aber, was nach diesem oder jenem philosophischen Systeme Hauptaufgabe unsers Lebens sei;

2. daß dieser Satz auch ein specifisch christlicher oder christkatholischer sein müsse, denn so gewiß sich das christliche Leben vom nicht christlichen, und so gewiß sich das katholische Leben vom nicht katholischen unterscheidet, so gewiß muß dieser characteristische Unterschied auch schon in dem Satze ausgedrückt sein, der die Summe der Gesetze des christlichen oder des christlich katholischen Lebens bezeichnen soll. Der Satz z. B.: „Du sollst Gott lieben über Alles und deinen Nächsten wie dich selbst,“ ist, so richtig er auch sein mag (Christus hat ihn ja selbst ausgesprochen), doch kein specifisch christlicher oder christlich katholischer Satz, denn er kann,

wenigstens in dieser Unbestimmtheit, ebensowohl an die Spitze der alttestamentlichen und der häretischen Moral gestellt werden;

3. daß ein solcher Satz nicht nur die Hauptaufgabe unsers Lebens, sondern auch den Weg bezeichne, wie wir diese Aufgabe realisiren können; denn die christliche Moral zeigt mir nicht bloß das höchste Ziel meines Lebens an, sondern lehrt mich auch den Weg kennen, auf dem ich zu diesem Ziele gelange. Die Sätze: „Gottes Wille sei dein höchstes Gesetz; strebe Gott ähnlich und ihm immer ähnlicher zu werden," thun dieser Forderung offenbar nicht genug, so sehr sie sich auch sonst empfehlen mögen, indem sie ja aus dem höchsten Princip des sittlich Guten (jener aus dem höchsten Real-, dieser aus dem höchsten Idealprincip) nur einfach abgeleitet sind;

4. daß dieser Satz, endlich, sowohl materiell als formell sei, d. h. daß er nicht bloß summarisch ausdrücke, was ich als katholischer Christ thun, sondern auch in welcher Absicht und aus welchem Beweggrunde ich es thun soll, da es ja nach Lehre des Christenthums auf dieses nicht weniger, als auf jenes ankommt.

Versuchen wir nun, den geforderten Satz aus der christlichen Offenbarung selbst abzuleiten.

§. 26.

Das Eine und das All der christlichen Lebensgesetze.

In den Offenbarungsurkunden findet sich zwar der geforderte Satz nicht directe ausgesprochen, er läßt sich aber leicht und sicher daraus herleiten.

1. Fragen wir zuerst, was spricht die christliche Offenbarung als allererste Forderung an den Menschen aus, wie er von Natur aus beschaffen ist. Das Christenthum erblickt den Menschen, wie er von Natur aus beschaffen ist, als sündhaft und befleckt, als einen Gegenstand des göttlichen Mißfallens und als durchaus unfähig, sein höheres, übernatürliches Ziel zu erreichen; und stellt ihm daher als erste Forderung die, daß er den alten Menschen aus- und einen neuen Menschen anziehe oder daß er wiedergeboren werde aus dem Wasser und dem heiligen Geiste [1]). Also die Wiederge-

1) Joh. 3, 5 ff.; Ephes. 4, 24.

burt aus dem Wasser und dem heiligen Geiste ist nach Lehre des Christenthums der Anfang des christlichen Lebens und das Princip aller Gottwohlgefälligkeit.

2. Welches ist das höchste Ziel, welches das Christenthum dem Menschen vorgesteckt hat? Dieses höchste Ziel des Menschen fällt zusammen mit seiner Endbestimmung; die Endbestimmung des Menschen aber ist, Gott zu verherrlichen und in Gott ewig selig zu werden. Daß der Mensch auf dieses höchste Ziel fortwährend hinarbeite, spricht das Christenthum als laute und wiederholte Forderung aus [1].

3. Welches ist der Weg, der zu diesem Ziele hinführt? Antwort: die Nachfolge Jesu Christi oder das Leben in einem Glauben, der da thätig ist in der Liebe. Beides fordert die Offenbarung; sie fordert, daß wir in die Fußtapfen Jesu Christi eintreten [2], sie fordert, daß wir glauben und daß wir diesen Glauben in der Liebe bethätigen [3].

Alle andern sittlichen Forderungen, welche die christliche Offenbarung an uns richtet, lassen sich auf eine der drei genannten zurückführen. Verbindet man daher diese drei in Eins, so ist Anfang, Mitte, Ziel und Ende des christlichen Lebens und damit auch die Summe der christlichen Moralvorschriften selbst bezeichnet. Und es läßt sich demnach die Summe der christlichen Lebensgesetze in folgender Formel aussprechen:

„Wiedergeboren aus dem Wasser und dem heiligen Geiste bewähre dich durch einen in der Liebe thätigen Glauben als ächten Nachfolger Jesu Christi, um Gott zu verherrlichen und der ewigen Seligkeit dich würdig zu machen."

Sieht man auf die im vorigen §. gestellten Forderungen zurück, so wird man sie in der vorstehenden Formel sämmtlich erfüllt finden.

---

1) Matth. 5, 16. 45.; Joh. 17, 4.; Matth. 6, 33.; Koloss. 3, 12.; 1 Petr. 2, 11. 14.

2) Vergl. Joh. 13, 15.; 1 Petr. 2, 21–24.

3) Vergl. Galat. 5, 6. und viele andere Stellen, wo theils besonderes Gewicht gelegt wird auf den Glauben, theils auf die Liebe, theils auf die aus der Liebe hervorgehenden guten Werke, vergleiche unter andern: Röm. 1, 17.; Matth. 22, 37.; Joh. 13, 34.; 1 Kor. 13, 1 ff.; Jacob. 2, 14.; Matth. 25, 34.

Unmittelbare Wirkung der göttlichen Gesetzgebung.

§. 27.

Uebergang.

Das göttliche Gesetz ist der Ausdruck des göttlichen Willens. Der göttliche Wille kann aber entweder gebietend oder nur einladend sein, im ersten Falle ist das göttliche Gesetz die Quelle der Pflichten, im zweiten ist es die Quelle der Räthe.

§. 28.

Von den Pflichten.

1. Das göttliche Gesetz ist gebietend heißt: es spricht eine meinen Willen nothwendig bindende Regel aus. Mein Wille soll sich dieser Regel unterwerfen, oder die Unterwerfung unter diese Regel ist für mich eine moralische Nothwendigkeit. Diese moralische Nothwendigkeit (necessitas moralis) wird eben Pflicht genannt.

2. Jedem einzelnen gebietenden Gesetze entspricht mithin auch eine Pflicht, dem affirmativen Gesetze (Gebote) die affirmative Pflicht; dem negativen Gesetze die negative Pflicht.

3. Der letzte Grund aller Pflichten liegt im gebietenden Willen Gottes; der Wille Gottes ist der höchste Verpflichtungsgrund oder der höchste Pflichttitel (supremus debendi titulus). Ich soll, weil Gott will. Gottes Gebote sind aber, wie wir oben gesehen, nicht etwas rein Willkührliches; vielmehr hat ein jedes besondere göttliche Gebot auch einen besonderen inneren Grund, durch welchen es näher oder entfernter mit der ewigen moralischen Weltordnung zusammenhängt. Dieser besondere innere Grund, von dem ein jedes göttliche Gebot gestützt und getragen wird, ist der specielle Titel der diesem Gebote entsprechenden Pflicht (titulus debendi specialis). Eine Pflicht, welche auf mehreren Verpflichtungsgründen zugleich beruht, wird eine zusammengesetzte Pflicht genannt; so ist z. B. die Pflicht, dürftige Eltern zu unterstützen, eine zusammengesetzte Pflicht, sie hat einen doppelten Verpflichtungsgrund: 1) die allgemeine Nächstenliebe, 2) Dankbarbeit und Pietät.

4. Die Wichtigkeit der Pflichten wird in der Regel bestimmt a) nach der Zahl und Wichtigkeit ihrer Verpflichtungsgründe (ex

numero et dignitate titulorum debendi); b) nach der Bedeutsamkeit ihres Objektes (ex gravitate materiae). Aus dem ersten ergibt sich die qualitative, aus dem zweiten die quantitative Wichtigkeit der Pflicht. Ein einfacherer Maßstab für die Wichtigkeit einer Pflicht ist ihre Beziehung zu der höchsten Bestimmung des Menschen. Je inniger und nothwendiger der Zusammenhang einer Pflicht mit unserer höchsten Bestimmung, desto wichtiger ist sie. Aus diesem allgemeinen Grundsatze aber lassen sich wieder folgende specielle herleiten.

a) Die mit der höchsten Bestimmung des Menschen unmittelbar zusammenhängenden Pflichten gehen denjenigen vor, die damit nur mittelbar zusammenhängen. Die Pflicht, für die Seele zu sorgen, geht z. B. vor der Pflicht, für den Leib zu sorgen, jene hängt mit unserer höchsten Bestimmung unmittelbar, diese hängt damit nur mittelbar zusammen.

b) Die unbedingten oder vollkommenen Pflichten gehen den bedingten oder unvollkommenen vor. Unbedingte und vollkommene Pflichten sind diejenigen, welche, wie die alten Moralisten sich ausdrücken, immer und für immer (semper et pro semper) d. h. unter allen Umständen und Bedingungen verbinden, und deren bewußte Verletzung zugleich ein Aufgeben der höchsten Bestimmung in sich schließt; bedingte oder unvollkommene Pflichten werden jene genannt, welche zwar „immer aber nicht für immer (semper sed non pro semper) verbinden," deren Erfüllung daher unter manchen Umständen unterlassen werden darf. Die Pflicht, seinen Glauben nicht zu verläugnen, ist z. B. eine unbedingte; die Pflicht, seinen Glauben zu bekennen, eine bedingte Pflicht. Seinen Glauben zu verläugnen ist unter allen Umständen sündhaft; aber das Glaubensbekenntniß zu unterlassen kann unter manchen Umständen erlaubt, ja sogar pflichtmäßig sein.

c) Die natürlichen oder die gemischt positiven Pflichten, d. h. diejenigen Pflichten, welche natürlichen oder gemischt positiven Gesetzen entsprechen, gehen den rein positiven vor, indem die ersteren aus dem Begriffe unserer höchsten Bestimmung sich wie von selbst entwickeln und mit ihr innerlich und wesentlich zusammenhängen; wogegen die rein positiven Pflichten

mit derselben mehr nur mittelbar zusammenhängen. Die Pflicht z. B., den Nächsten vom Tode zu erretten, ist eine natürliche, die Pflicht, des Sonntags eine heilige Messe zu hören, eine positive Pflicht; kämen daher beide Pflichten miteinander in Kollision, so würde die erstere den Vorzug behaupten.

d) Die negativen Pflichten gehen den affirmativen vor; die negativen Pflichten sind nämlich sämmtlich vollkommene oder unbedingte Pflichten und müssen immer und unter allen Umständen erfüllt werden, die affirmativen sind dagegen in der Regel unvollkommene oder bedingte Pflichten. Auch läßt sich bemerken, daß der Mensch in seinem sittlichen Leben vom Negativen zum Positiven, nicht umgekehrt vom Positiven zum Negativen fortschreite; erst muß er die Sünde meiden, ehe er positiv gerecht werden kann. Treffen daher eine negative und eine affirmative Pflicht so zusammen, daß die Erfüllung der einen die der andern ausschließt, so muß die letztere gegen die erstere hintangesetzt werden. Hiemit in Verbindung steht der Grundsatz, daß der Zweck niemals das Mittel heilige, ein Satz, der eben nur aussagt, daß man ein Verbot nicht übertreten dürfe, um ein Gebot zu erfüllen.

e) Die zusammengesetzten Pflichten gehen unter gleichen Umständen den einfachen Pflichten vor, denn die zusammengesetzten Pflichten hängen mit unserer höchsten Bestimmung vielfältiger zusammen; so behauptet z. B. die Pflicht, dürftige Eltern zu unterstützen, den Vorzug vor der Pflicht, fremde Dürftige zu unterstützen.

f) Die Rechtspflichten gehen den Liebespflichten vor, denn die Rechtspflichten sind im Grunde ebenfalls zusammengesetzte Pflichten; mit den Liebespflichten haben sie erstens denselben Verpflichtungsgrund, die Liebe, außerdem aber stützen sie sich noch auf einen besonderen Verpflichtungsgrund, die Gerechtigkeit.

Nach vorstehenden Regeln lassen sich alle sogenannte Pflichten-Kollisionsfälle entscheiden.

Von den Räthen.

§. 29.

Begriff des Rathes.

Spricht mir Gott seinen Willen in der Form einer Einladung aus, so legt er mir keine strenge Verbindlichkeit auf, sondern er

ertheilt mir einen Rath (consilium). Gebot und Rath sind wohl von einander zu unterscheiden. Das Gebot ist, wie wir gesehen, verpflichtend, es legt mir eine moralische Nothwendigkeit des Handelns auf, aber der Rath wird der freien Wahl dessen anheimgestellt, dem er ertheilt wird (in optione ponitur ejus, cui datur [1]), das Gebot spricht die nothwendige Bedingung zur Erlangung der Seligkeit, der Rath aber spricht nicht die nothwendige Bedingung zur Erlangung der Seligkeit, sondern die Bedingung zur Erreichung einer höheren Stufe der Seligkeit aus. Wer das Gebot nicht erfüllt, sündigt, wer den Rath nicht erfüllt, sündigt nicht, sondern bleibt nur hinter der Vollkommenheit zurück. Dieser Unterschied findet sich schon bei den heiligen Vätern sehr genau angegeben [2]).

§. 30.

Realität des Rathbegriffs.

Die Realität des Rathbegriffs ist zwar oft in Frage gestellt worden, aber die Erkenntnißquellen des Christenthums lassen uns darüber auch nicht den mindesten Zweifel zurück.

1. Der biblische Beweis läßt sich führen aus Matth. 19, 16—23.; 19, 12.; 1 Kor. 7.; 1 Kor. 9, 16 ff. Bei Matth. 19,

1) Thom. 1. 2. q. 108. art. 4. Dicendum quod haec est differentia inter consilium et praeceptum, quod praeceptum importat necessitatem, consilium autem in optione ponitur ejus cui datur.

2) So sagt Augustinus (serm. 16. de tempore). Aliud est consilium, aliud praeceptum. Consilium datur, ut virginitas conservetur, ut a vino et a carnibus abstineatur, ut vendantur omnia et pauperibus erogentur. Praeceptum vero datur, ut justitia custodiatur, ut omnis homo divertat a malo et faciat bonum. Denique de virginitate dicitur, qui potest capere, capiat; de justitia vero non dicitur, qui potest facere, faciat, sed omnis arbor, quae non facit fructum bonum, exscindetur et in ignem mittetur. Consilium, qui libenter audierit et fecerit, majorem habebit gloriam. Praeceptum, qui non impleverit nisi poenitentia subvenerit, evadere poenam non poterit. Ambrosius sagt (epist. 92.): «Non praecipitur, quod supra legem est, sed magis suadetur consilio.». Hieronymus (adv. Jovinian. I, 1.): «Ubi consilium datur offerentis arbitrium est; ubi praeceptum, necessitas est servientis. Sed majoris est mercedis, quod non cogitur, sed offertur.»

16 ff. erwiedert der Herr dem bekannten Jünglinge auf seine Frage, was er thun müsse, um in's ewige Leben einzugehen, er solle die Gebote Gottes halten (du sollst nicht tödten, nicht ehebrechen, nicht stehlen, nicht falsches Zeugniß geben, deinen Vater und deine Mutter ehren und deinen Nächsten lieben, wie dich selbst); als aber der Jüngling versichernd, die Gebote Gottes von Jugend an befolgt zu haben, auf's neue fragt, was ihm nun noch zu thun übrig bleibe, erhält er zur Antwort: „Willst du vollkommen sein, so gehe, verkaufe, was du hast und gib es den Armen und du wirst einen Schatz im Himmel haben, und komme und folge mir nach." Sachlich findet sich hier der Unterschied zwischen Gebot und Rath, zwischen pflichtmäßigem Guten und gerathenem Guten deutlich ausgesprochen. Die Erfüllung der Gebote nämlich bezeichnet Christus als nothwendige Bedingung zur Erlangung der Seligkeit: „Willst du zum Leben eingehen, so halte die Gebote;" die freiwillige Verzichtleistung auf das Eigenthum und die Nachfolge Seiner im engsten Sinne aber bezeichnet er nicht als schlechthinnige Bedingung zur Erlangung der Seligkeit, sondern als höhere Vollkommenheit, als Bedingung zur Erlangung einer höheren Stufe der Seligkeit. Wo es sich um die Erfüllung der Gebote handelt, sagt er nicht: „Willst du vollkommen werden," sondern: „Willst du in's Leben eingehen;" wo es sich aber um die freiwillige Verzichtleistung auf das Eigenthum und um die vollkommene Nachfolge Seiner handelt, sagt er nicht: „Willst du in's Leben eingehen," sondern: „Willst du vollkommen werden." Der Erfüllung der Gebote ist mithin als Lohn das ewige Leben verheißen; der freiwilligen Verzichtleistung auf das Eigenthum aber und der vollkommenen Nachfolge Christi ist als Lohn nicht das ewige Leben, sondern ein Schatz im Himmel, d. h. ein größerer Reichthum des ewigen Lebens (vitae aeternae majores divitiae), eine höhere Stufe der Seligkeit verheißen [1]; worin der oben aufgestellte Unterschied zwischen Gebot und Rath deutlich genug enthalten liegt.

Man hat zwar gegen diese Erklärung eingewendet, der Jüng-

1) Vergl. Maldonat zu dieser Stelle.

ling, der zur Verzichtleistung auf das Eigenthum sich nicht verstehen wollte, sei nicht etwa nur einer höheren Stufe der Seligkeit, sondern der Seligkeit überhaupt für unwürdig erklärt worden durch die nachfolgenden Worte des Herrn im V. 23.: „Wahrlich, ich sage euch, ein Reicher wird schwerlich ins Himmelreich eingehen;" und es gehe hieraus klar hervor, daß jene Verzichtleistung auf irdischen Besitz wenigstens für jenen Jüngling nicht bloß gerathen, sondern auch pflichtmäßig gewesen sei; aber es möchte schwer zu beweisen sein, daß diese Worte wirklich dem Jünglinge und nicht vielmehr den Reichen überhaupt gegolten haben. Wenigstens führt auf die entgegengesetzte Ansicht die Parallelstelle Mark. 10, 2., wo gesagt wird, daß „Jesus den Jüngling angesehen und ihn liebgewonnen habe," was offenbar nicht hätte gesagt werden können, wäre der Jüngling des ewigen Lebens überhaupt unwürdig gewesen. Man muß daher annehmen, von dem Benehmen des Jünglings habe Christus nur die äußere Veranlassung hergenommen, das mit V. 23. anhebende Gespräch über die Gefahren des Reichthums überhaupt einzuleiten.

Die beiden folgenden der oben angeführten Stellen handeln von dem Stande der Ehelosigkeit. Bei Matth. 19, 12. sagt der Herr, daß es solche gebe, die um des Himmelreichs willen ehelos bleiben, er setzt aber bedeutungsvoll hinzu: „Wer es fassen kann, der fasse es." Dieser Zusatz verräth offenbar, daß er hier kein Gebot ausgesprochen, denn, wie der heilige Augustinus sagt, in Absicht auf dasjenige, was zur Gerechtigkeit nothwendig gehört, wird nicht gesagt: Wer es thun kann, der thue es," sondern „jeder Baum, der keine guten Früchte bringt, wird abgehauen und in's Feuer geworfen [1])." Noch deutlicher aber ergibt sich dieses, wenn wir auf dasjenige hinsehen, was sich über denselben Punkt I Kor. 7. gesagt findet. Besonders beachtenswerth sind für unsern Zweck folgende Stellen:

V. 25. „Wegen der Jungfrauen habe ich kein Gebot vom Herrn, einen Rath aber gebe ich euch, als der ich vom Herrn die Gnade empfangen habe, treu zu sein; ich erachte also, daß dieses gut sei propter instantem necessitatem (διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην), daß der Mensch so (unverehlicht) bleibe.

---

1) Vergl. die Note im vorigen §.

V. 32. „Der Unvereheliche ist bedacht auf das, was des Herrn ist, wie er Gott gefallen möge; der Verehlichte aber ist bedacht auf das, was der Welt ist und wie er dem Weibe gefallen möge, er ist getheilt.

V. 38. „Also, wer seine Jungfrau verheirathet, der thut wohl, und wer sie nicht verheirathet, der thut besser.

V. 40. „Seliger wird sie sein, wenn sie so bleibt, nach meinem Erachten, ich meine aber auch den Geist Gottes zu haben."

Daß der Apostel dem ehelosen Stande hier den Vorzug vor dem ehelichen gibt, erleidet wohl keinen Zweifel. Die Frage ist nur, ob er hier die Ehelosigkeit von einem sittlichen für alle Zeiten und Umstände geltenden Gesichtspunkte aus, oder ob er sie bloß mit Rücksicht auf die damaligen eigenthümlichen Zeitverhältnisse empfohlen habe. Die letztere Annahme stützt man besonders auf die Worte im V. 25. διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην, die man von den damaligen schweren Zeitbedrängnissen versteht, worin die Korinther versetzt gewesen. Indeß ist diese Auffassung aus verschiedenen Gründen nicht zulässig.

a. Es läßt sich von vornherein gar nicht beweisen, daß die Korinther damals wirklich in einer derartigen gedrückten Lage sich befunden haben, wie hier ohne weiteres vorausgesetzt wird. In den beiden Briefen, die der Apostel an sie gerichtet, zeigt sich hievon keine Spur, sie standen vielmehr nach I Kor. 8, 10. in so friedlichem Verhältniß zu den Heiden, daß sie sogar mit ihnen im Götzentempel speisten.

b. Aber selbst solche Bedrängnisse vorausgesetzt, ließe sich doch schwer begreifen, wie man sich gerade durch die Ehelosigkeit ihnen hätte entziehen können, und wie daher die Ehelosigkeit vom Apostel aus bloßen Rücksichten der Klugheit für die damaligen Zeiten hätten angerathen werden sollen.

c. Ganz entschieden aber spricht gegen diese Auffassung die Art, wie der Apostel V. 32—35. die Empfehlung der Virginität motivirt. „Der Unvereheliche ist bedacht auf das, was des Herrn ist, und wie er Gott gefallen möge; der Verehelichte aber ist bedacht auf das, was der Welt ist und wie er dem Weibe gefallen möge und er ist getheilt." Der Apostel will sagen: Der Sinn

des Verehelichten ist durch seine ganze Lage mehr nach außen gewendet, der Unverehlichte aber kann sich mit ganzer ungetheilter Seele dem Höheren widmen. Doch ein Befehl, ein Gebot sollte hiermit nicht gegeben werden, und daher fügt der Apostel hinzu: Der sich Verehlichende thut wohl, aber der sich nicht Verehlichende thut besser.

Dieser Grund der Empfehlung nun ist ethischer Natur, er beschränkt sich keineswegs auf örtliche oder individuell zeitliche Verhältnisse; er gilt für alle Verhältnisse und für ewige Zeiten, wodurch die vorgeschlagene Erklärung der Worte διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην gänzlich ausgeschlossen wird. Diese Worte besagen hier dasselbe, als die gleich nachfolgenden im V. 28.: „Solche, die sich verehlichen, werden Drangsal im Fleische haben (θλῖψιν δὲ τῇ σαρκὶ ἕξουσιν οἱ τοιοῦτοι); die letzteren aber finden wieder ihre Erklärung im V. 29—31.; hier wird gesagt, daß diejenigen, welche Frauen haben, so sein sollen, als hätten sie keine, und daß die, welche die Welt gebrauchen, sie so brauchen sollen, als brauchten sie dieselbe nicht, d. h. alle irdischen Verhältnisse sollen durch himmlischen Sinn erhoben und verklärt werden; da dieses aber eine große Kraft der Selbstbeherrschung erfordert und in der Ehe schwerer zu erreichen ist, so sagt der Apostel, diejenigen, die sich verehlichen, werden Drangsal im Fleische haben. Ganz denselben Sinn nun haben auch die in Frage stehenden Worte διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην; Möhler übersetzt: „wegen des sich leicht empörenden Naturtriebes [1]."

Es steht also fest, daß der Apostel die Ehelosigkeit um höherer sittlicher Zwecke willen für ein gerathenes oder für ein besseres Gut (bonum melius) erklärt, und es findet sich der Unterschied zwischen Gebot und Rath (συγγνώμη und ἐπιταγή) hier sogar namentlich ausgedrückt (V. 7, 25.).

Im K. 9. desselben Briefes nimmt der Apostel auch für sich die Befugniß in Anspruch, vom Evangelium, das er predigte,

---

1) Vergl. seine gesammelten Schriften und Aufsätze I. S. 197.

seinen Lebensunterhalt zu ziehen. Diese Befugniß, sagt er, habe Christus selbst ihm, wie auch den übrigen Aposteln, ertheilt; er habe aber von derselben aus höheren Rücksichten keinen Gebrauch gemacht, sondern das Evangelium gepredigt, ohne irgend dafür einen Lohn anzunehmen, worin sein Ruhm bestehe: „Denn daß ich, sagt er, das Evangelium predige, gereicht mir nicht zum Ruhme, weil es mir als Pflicht obliegt (necessitas enim mihi incumbit), denn wehe mir, wenn ich das Evangelium nicht predigte. Welches ist also meine Belohnung? Dies, daß ich, da ich das Evangelium predige, dasselbe unentgeldlich predige, so daß ich von der Vollmacht, die mir in Verkündigung des Evangeliums zukommt, keinen Gebrauch mache" (V. 16—18).

Hier ist zwischen dem, was Pflicht ist, und dem, was über der Pflicht hinausliegt, sehr bestimmt unterschieden. Pflicht für den Apostel war, das Evangelium zu verkünden, aber es war nicht Pflicht, es ohne Lohn zu verkünden; da er nun dieses dennoch thut, rechnet er es sich zu einem besonderen Ruhme an und erwartet dafür einen besonderen Lohn.

Die Unterscheidung zwischen Pflicht und Rath ist also biblisch durchaus begründet.

§. 31.

Fortsetzung.

Der fragliche Unterschied zwischen Pflicht und Rath findet sich auch in der Kirche durch alle Zeiten hindurch standhaft festgehalten, wenn wir auch zugeben, daß einzelne Kirchenväter in zu großer sittlicher Strenge diesen Unterschied in concreto mitunter verwischen und dasjenige für allgemein verbindend ansprechen, was vom Christenthume selbst nur als Rath hingestellt wird. Zwischen den beiden extremen Parteien, der sittlich exaltirten und rigoristischen einerseits (in den ersten Jahrhunderten gehörten namentlich dazu die gnostisch-manichäische und die montanistische Secte, in spätern Zeiten die Tutioristen), welche das gerathene Gute in's Pflichtmäßige auflös'te, die Ehe z. B. geradezu für verwerflich erklärte u. dgl.; und anderseits der laxen und sittlich er-

schlafften Partei, welche dem gerathenen Guten die sittliche Bedeutung ganz absprach (Jovinian, Helvidius, Vigilantius, in späteren Zeiten die Reformatoren), ist die Kirche immer glücklich mittenhindurchgegangen, weder das Gerathene in's Pflichtmäßige auflösend, noch die höhere sittliche Bedeutung desselben verkennend. Am einleuchtendsten fällt dieses in die Augen bei den drei sogenannten evangelischen Räthen. Immer hat zwar die Kirche den um Christi willen gewählten jungfräulichen Stand für höher geachtet, aber eben so entschieden hat sie auch die Ansicht verworfen, daß die Ehe etwas an sich Böses sei [1]). Dasselbe gilt von der freiwilligen Armuth. Augustinus lobt z. B. den Paulinus, der, reich, freiwillig arm geworden; er preis't diejenigen glücklich, die auch nicht von der geringsten Begierde nach Besitz gefesselt seien [2]), und sagt geradezu, diejenigen, welche um Christi willen Alles verlassen, wandeln auf einem freieren und leichteren Wege in's himmlische Vaterland [3]). In gleichem Sinne äußern sich auch andere Kirchen-

1) Vergl. die Apost. Konstitut. l. VI, c. 11. Tertull. ad ux. 1, 3.: Prohiberi nuptias nusquam omnino legimus, ut bonum scilicet. Quid tamen bono isto melius sit, accipimus ab apostolo, *permittente* quidem nubere, sed abstinentiam *praeferente*...; Athenagor. Leg. pro Christ. §. 33.; Clem. Alex. strom. 3, 12.; Cypr. de hab. Virg. p. 208. ed. Antv. Hieronym. adv. Jov. I, 1. Ubi consilium datur offerentis arbitrium est, ubi praeceptum, necessitas est servientis; ferner pro libr. adv. Jovin. apol. ad Pam.: Si saeculi homines indignantur, in minori gradu se esse, quam virgines etc.; Chrysost. ep. 1. ad Theod. lap. c. 1. nennt das ehelose Leben τὴν κορυφὴν καὶ τὸ ὕψος τῆς ἀρετῆς; August. de civ. 1, 9. Verum etiam hi, qui *superiorem vitae gradum tenent*, nec conjugalibus vinculis irretiti sunt etc.; ibid. 16, 35.: Cum continentia conjugio praeferatur etc.; Lactant. Div. instit. 6, 23.: Quod continentiae genus quasi fastigium est omniumque consummatio virtutum. Ad quam si quis eniti atque eluctari potuerit, hunc servum dominus, hunc discipulum magister agnoscet, hic terram triumphabit, hic erit consimilis Deo, qui virtutem Dei cepit. Haec quidem difficilia videntur: sed de eo loquimur, cui calcatis omnibus terrenis iter in coelum paratur.

2) De civit. D. 1, 10.

3) Ibid. 5, 8.

lehrer [1]). Desgleichen wird endlich auch der vollkommenere Gehorsam von den Kirchenlehrern als eine höhere Stufe christlicher Tugend bezeichnet [2]).

Der heilige Thomas gibt zugleich den tieferen Grund an, warum Räthe überhaupt und warum die drei sogenannten evangelischen als Räthe vorzugsweise aufgestellt worden. „Wer, sagt er, an den Dingen dieser Welt gänzlich haftet und darin das Ziel seines Lebens setzt, indem er sie gleichsam als Gründe und Normen seiner Handlungen betrachtet, der beraubt sich der geistlichen Güter gänzlich, daher eine derartige unordentliche Gesinnung durch das Gesetz bekämpft wird. Dagegen ist es aber auch zur Ereichung der ewigen Bestimmung nicht nothwendig, daß der Mensch dasjenige, was der Welt ist, gänzlich von sich weise; wenn er nur nicht in die zeitlichen Dinge das Ziel seines Lebens setzt, kann er, auch sie gebrauchend, seine höhere Bestimmung erreichen, nur wird er sie ungehinderter erreichen, wenn er sich von den Gütern dieser Welt ganz und gar lossagt; deßhalb werden evangelische Räthe ertheilt. Die Güter dieser Welt aber, die zum Gebrauche des menschlichen Lebens gehören, bestehen in dreierlei Gütern: in dem Reichthum der äußeren Güter, begriffen unter der Augenlust (concupiscentia oculorum), in den Ergötzlichkeiten des Fleisches, begriffen unter der Fleischeslust (concupiscentia carnis) und in äußeren Ehren, begriffen unter dem Stolze des Lebens (superbia vitae) nach I Joh. 2.; diese drei Arten

---

1) Cyprian de orat. dom. p. 245. a. «Dominus perfectum et consummatum docet fieri, qui omnibus suis venditis atque in usum pauperum distributis thesaurum sibi condat in coelo. Cum dicit posse se sequi et gloriam dominicae passionis imitari, qui expeditus et succinctus nullis laqueis rei familiaris involvitur, sed solutus ac liber facultates suas ad Deum ante praemissas ipse quoque comitatur.» Hieronym. epist. ad Hedib. 1.; 34. ad Julian.; Euseb. demon. ev. 1, 8.; Chrysost. hom. 8. de poenit.; Ambros. epist. 36. ad Sant.; Gregor v. Tours de glor. conf. 107.; Prosper Aquit. de vita cont. l. 2. c. 9.; Bernard T. 1. p. 49. epist. 103. «Volo te esse amicum pauperum, magis autem imitatorem. Ille gradus *proficientium* est, hic *perfectorum*.»

2) *Thom.* 1. 2. qu. 108. art. 4.

von Gütern gänzlich im Stiche lassen, in so weit dieses überhaupt möglich ist, gehört zu den evangelischen Räthen, und es gründet sich hierauf eine jede religiöse Innung, die den Stand der Vollkommenheit (statum perfectionis) anstrebt, denn der Reichthümer entäußert man sich durch die Armuth, der Ergötzlichkeiten des Fleisches durch die immerwährende Keuschheit und der Lebenshoffahrt durch den Dienst des Gehorsams." Dann wird bemerkt, daß es außer diesen sogenannten evangelischen Räthen noch viele besondere (consilia particularia) gibt, die jedoch sämmtlich auf die drei genannten zurückzuführen seien [1].

Indirecte Zeugnisse für die Realität des Rathbegriffs sind:

1. die kirchliche Lehre von den Gelübden, denn das eigentliche Object der Gelübde ist nicht das pflichtmäßige, sondern das gerathene Gute (das bonum melius);

2. die Lehre von verschiedenen Stufen der Seligkeit;

3. die Lehre von der Verehrung der Heiligen und deren überfließendem Verdienste;

4. die kirchliche Bevorzugung des Mönchstandes;

5. die kirchliche Unterscheidung zwischen einer vollkommenen und unvollkommenen Liebe, und die Erklärung, daß auch die letztere zur Seligkeit schon genügend sei.

§. 32.

Fortsetzung.

Die gegen die Realität des Rathbegriffs erhobenen Einwendungen gehen von unrichtigen Voraussetzungen und von Mißverständnissen aus, und lassen sich leicht widerlegen.

1. Das Christenthum, sagt man, legt Allen ohne Ausnahme die strenge Pflicht auf, Gott über Alles zu lieben. Wer aber Gott über Alles liebt, erfüllt nicht blos die Forderungen oder Befehle Gottes, sondern entspricht auch seinen leisesten Wünschen und Einladungen; daraus folgt nothwendig, daß auch die Erfüllung der Wünsche Gottes in den Kreis des Pflichtmäßigen hineinfällt, denn ohne diese gibt es eben keine Liebe Gottes über

---

1) 1. 2. qu. 108. art. 4.

Alles, die Liebe Gottes über Alles aber ist pflichtmäßig. Bei dieser Einwendung wird jedoch nicht gehörig unterschieden zwischen vollkommener und zwischen unvollkommener Liebe, welche letztere ebenfalls eine wahre Liebe Gottes über Alles ist. Eine wahre, wenngleich noch unvollkommene Liebe Gottes ist schon vorhanden, wenn der Mensch so gesinnt ist, daß er lieber alles leiden und verlieren will, als Gottes Gebote übertreten. Denn nach dem Ausspruche der heiligen Schrift lieben wir Gott wahrhaft, wenn wir seine Gebote halten. Es gehört aber nicht nothwendig zum Wesen der wahren Liebe, daß ich auch allen Einladungen und Wünschen Gottes nachkomme. Denn was zum Wesen der wahren Liebe gehört, das wünscht Gott nicht allein, sondern das fordert er förmlich und unbedingt, weil es für den Menschen kein größeres Unglück geben kann, als sich außer der wahren Liebe Gottes zu befinden. Indem man also den Unterschied zwischen Geboten und Einladungen Gottes überhaupt zugibt, und die in Rede stehende Einwendung gibt ihn wirklich zu, hat man auch schon stillschweigend den Unterschied zwischen Pflichtmäßigem und Gerathenem zugegeben. Dabei soll jedoch nicht geläugnet werden, daß eine grundsätzliche Mißachtung der Wünsche und Einladungen Gottes mit der wahren Liebe nicht vereinbar sei. Wollte man es sich zum Grundsatze machen, sich auf das Gebotene absolut zu beschränken, über dieses nie hinauszugehen, die Einladungen und Wünsche Gottes überhaupt nie zu achten, so würde man gewiß aus leicht begreiflichen Gründen auch die unvollkommene wahre Liebe nicht besitzen. Aber es ist etwas Anderes, ein für allemal und grundsätzlich sich über die Einladungen und Wünsche Gottes hinaussetzen und etwas Anderes, in einzelnen Fällen hinter denselben zurückbleiben. Durch die wahre Liebe ist nur das erstere, nicht das letztere ausgeschlossen.

2. Eine andere Einwendung ist hergenommen von der jedem obliegenden Pflicht steter Selbstvervollkommnung, einer Aufgabe, die, wie man sagt, ihrer Natur nach eine unbegrenzte und unendliche Aufgabe ist und der deßhalb auch hier auf Erden niemals genug gethan werden kann. Da nun diese stete Vervollkommnung seiner selbst Pflicht ist, so kann man auch niemals mehr

thun, als die Pflicht gebietet und es gibt daher auch keine blos gerathenen guten Handlungen, keine sogenannten opera supererogatoria. Eine Bestätigung dieser Einwendung will man finden in dem bekannten Ausspruche des Heilandes: „Und wenn ihr Alles gethan habt, was euch befohlen worden, so saget: unnütze Knechte sind wir, denn wir haben nur gethan, was wir zu thun schuldig waren [1]."

Diese Einwendung hebt sich durch folgende Unterscheidung.

Die Pflicht steter Vervollkommnung seiner selbst liegt allerdings Jedem ob, und auch der tugendhafteste Mensch gelangt hier auf Erden nie auf einen Punkt, wo er sagen dürfte: es ist genug. Aber diese Pflicht fordert nicht, daß ich in jedem Zeitmomente das möglich Vollkommenste thue, vielmehr gibt es auf dem Pfade der Tugend ein langsameres und ein rascheres Fortschreiten, eine unendliche Abstufung in den Bahnen, auf denen ich mich dem Ziele nähere. Der Pflicht der steten Vervollkommnung meiner selbst genüge ich, wenn ich nur, ohne mich jedoch von der Befolgung der göttlichen Einladungen grundsätzlich loszusagen, zu jeder Zeit und in jeder Lage dasjenige thue, was Gott geboten hat, denn durch die Erfüllung der göttlichen Gebote übe und bethätige ich meine Liebe; eine jede Uebung der Tugend aber ist auch zugleich Bestärkung derselben, jeder Sieg, den ich an der Hand der Pflichtübung meiner unordentlichen Sinnlichkeit abgewinne, wird die Macht dieser unordentlichen Sinnlichkeit überhaupt brechen und die Herrschaft der guten gottgefälligen Gesinnung überhaupt befestigen; ich werde durch die einzelnen fortgesetzten Pflichtübungen mein Herz immer mehr läutern, und das göttliche Ebenbild immer reiner und vollkommener in mir abprägen. Mit einem Worte, Niemand kann sich über das Endziel erheben, das dem Christen hier auf Erden gesteckt ist, wohl aber kann er in dem angegebenen Sinne sich über einzelne Bahnen erheben, die dahin führen. Aus dem angeführten Ausspruche des Heilandes aber läßt sich gegen die Realität der Räthe ebenfalls nichts folgern. Christus sagt: Wenn ihr

---

1) Luk. 17, 10.

alles gethan habt, was euch zu thun befohlen ist, so seid ihr noch unnütze Knechte; aber er sagt nicht: ihr könnet nicht mehr thun, als euch befohlen ist; vielmehr ermahnt er uns hier, wie Maldonat zu dieser Stelle richtig bemerkt, daß wir mehr thun mögen, als uns befohlen ist, damit wir nicht mehr unnütze Knechte seien, sondern nützliche Knechte werden.

3. Ebenfalls auf einem Mißverständnisse beruht die Einwendung, daß mit Räthen auch eine zwiefache Tugend statuirt werden müsse, was doch eine offenbare Ungereimtheit sei. Diese Einwendung, sagen wir, beruht auf einem Mißverständnisse, da ja das gerathene Gute vom pflichtmäßigen nicht qualitativ, sondern nur quantitativ verschieden, da es kein anderartiges Gute als das pflichtmäßige, sondern nur ein sich über das pflichtmäßige erhebendes Gute ist. Jede Pflicht kann ich nämlich in einer Weise erfüllen, die selbst nicht unter den Begriff der Pflicht fällt. Das Christenthum z. B. legt jedem Vermöglichen die Pflicht auf, Almosen zu geben, fordert aber keineswegs, daß er zu Gunsten der Armen sich alles persönlichen Eigenthums entäußere; thut er dieses dessenungeachtet, so thut er mehr als die Pflicht fordert, oder er erfüllt die Pflicht der Wohlthätigkeit in einer Weise, die nicht Pflicht ist; er thut erstlich, was Pflicht ist, zugleich aber erhebt er sich über die strenge Forderung der Pflicht. Desgleichen ist jeder Christ verpflichtet, die Ausbreitung des Evangeliums zu befördern, aber nicht jeder ist verpflichtet, selbst als Missionär unter die Heidenvölker zu ziehen; ergreife ich dessenungeachtet den Beruf eines Missionärs, opfere ich der Verbreitung des Evangeliums alle meine Kräfte, unterziehe ich mich ihretwegen jedem Ungemach, jeder Gefahr und Beschwerde, so thue ich wiederum mehr, als die Pflicht von mir fordert, oder ich erfülle die gedachte Pflicht in einer Weise, die selbst nicht Pflicht ist, sondern über die Pflicht sich erhebt; und so in unzähligen Fällen. Mit dem gerathenen Guten wird mithin keineswegs eine doppelte Tugend, sondern es werden nur verschiedene Stufen einer und derselben Tugend statuirt [1].

4. Einem anderen Vorwurfe zufolge soll die Lehre von den

1) Vergl. Möhler's neue Untersuchungen der Lehrgegensätze. S. 404 ff.

Räthen dem Laxismus in die Hände arbeiten, indem der Mensch davon leicht Anlaß nehmen werde, das Pflichtmäßige, sobald es nur mit Lieblingsneigungen in Widerspruch trete, oder irgend ein schweres Opfer fordere, unter dem Namen eines bloß Gerathenen von sich zu weisen. Doch auch dieser Vorwurf ist unbegründet. Freilich kann eine jede auch noch so wahre Lehre mißdeutet und jede auch noch so heilige Sache kann mißbraucht werden; aber für die Mißdeutung kann man nicht die Lehre und für den Mißbrauch nicht die heilige Sache verantwortlich machen. Wenn aber die Lehre, daß es Räthe gibt, nur mißbraucht werden kann, so lassen sich aus der entgegengesetzten Lehre, daß es keine Räthe gibt, wirklich bedenkliche Folgerungen herleiten. Denn gibt es keine Räthe, so bin ich in jedem Augenblicke zum möglich Besten verpflichtet und ich handle sündhaft, so oft ich hinter diesem möglich Besten zurückbleibe. Welcher gewissenhafte und redliche Mensch würde dann aber nicht in einer steten peinigenden Unruhe und Besorgniß schweben. Ja gerade je gewissenhafter und redlicher der Mensch ist, desto weniger wird er sich zutrauen, daß er immer und überall das möglich Beste entweder ergriffen habe oder ergreifen werde, desto peinlicher wird mithin seine Unruhe sein und desto eher wird er ein Opfer der Verzweiflung werden.

5. Andere endlich geben zwar Räthe in abstracto zu, verwerfen aber Räthe in concreto. Sie geben zu, daß es an sich etwas Vollkommeneres sei, ehelos zu bleiben, um, jeder andern Sorge los und ledig, Gott ungetheilt zu leben, oder daß es an sich vollkommner sei, statt die Sache der Missionen nur mit leichten Opfern zu unterstützen, persönlich als Missionär unter die Heidenvölker zu ziehen u. dgl., aber sie behaupten, daß Jedem, der zu dieser höheren Vollkommenheit von Gott berufen sei, auch die Pflicht obliege, dem Rufe zu folgen, und daß er sündhaft handele, wenn er ihm nicht folge. Dieser Einwurf wird aber am besten durch die oben angeführten Schriftaussprüche selbst widerlegt. So rechnet es sich z. B. Paulus zum Ruhme, daß er das Evangelium umsonst verkündigt, und doch war, wenn irgend Jemand, gewiß gerade er zur Vollkommenheit berufen. Würde der Apostel gesündigt haben, wenn er den gerathenen Theil nicht erwählt, so

hätte er es sich auch nicht zum Ruhme rechnen können, daß er ihn erwählt, so wenig wie er es sich zum Ruhme anrechnet, daß er das Evangelium verkündigte.

Gleichwohl läugnen wir nicht, daß für einzelne Menschen oft etwas pflichtmäßig sein kann, was in abstracto nur gerathen ist. Es trifft dieses namentlich dann ein, wenn Gott mir das im Allgemeinen zwar nur Gerathene in Form eines außerordentlichen Auftrags als pflichtmäßig auferlegt, wie es mit den Aposteln in Absicht auf die Verkündigung des Evangeliums der Fall war, oder wenn ich mich für den höheren Stand wirklich von Gott berufen halte, so, daß ich glauben muß, durch eine andere Berufswahl mein Seelenheil der Gefahr auszusetzen.

Zweiter Abschnitt.

Die subjectiven Bedingungen des sittlichen Lebens

A. Das Gewissen.

---

§. 33.

Begriff und Realität des Gewissens.

1. Nachdem gezeigt worden, daß Gott durch seine Gesetzgebung dem Menschen eine sittliche Lebensaufgabe wirklich gestellt hat, fragt es sich, ob und wie der Mensch in den Stand gesetzt sei, diese seine Lebensaufgabe zu realisiren. Hiezu ist aber vor Allem nicht nur erforderlich, daß er das göttliche Gesetz als die objektive Richtschnur seiner Handlungen überhaupt erkennen könne (das Vermögen, das göttliche Gesetz als die objektive Richtschnur seiner Handlungen überhaupt zu erkennen, besitzt er in seiner Vernunft), sondern er muß auch das erkannte göttliche Gesetz auf die einzelnen Fälle, wo er handeln soll, oder wo er gehandelt hat, anwenden können. Denn wenn er handeln soll, ist er immer in ganz specielle Lagen versetzt und er muß daher darüber gewiß werden, ob und wie gerade in diesen speciellen Lagen die objektive Regel Anwendung finde, d. h. er bedarf außer der objektiven Regel, die ihm im erkannten göttlichen Gesetze gegeben ist, noch einer subjektiven Regel, welche ihm gegeben wird vom Gewissen.

2. Das Gewissen im engeren Sinne (συνείδησις) ist nämlich

dasjenige sittliche Vermögen im Menschen, welches das objektive Gesetz Gottes subjektivirt, d. h. den Menschen an das objektive göttliche Gesetz bindet, oder dieses Gesetz auf die einzelnen zu vollbringenden oder vollbrachten Handlungen des Menschen anwendet[1]). Vor der Handlung bindet das Gewissen den Menschen an das göttliche Gesetz, indem es ihm die Heilighaltung dieses Gesetzes gebietet oder anräth; nach der Handlung bindet es den Menschen an das Gesetz, indem es diese nach dem Gesetze entweder billigt oder mißbilligt, belohnt oder bestraft.

Die gangbarsten Definitionen des Gewissens, wie sie bei den älteren Moralisten vorkommen, fassen meistens nur das vorhergehende Gewissen in's Auge. Liguori z. B. definirt das Gewissen als judicium seu dictamen practicum rationis, quo judicamus, quid hic et nunc agendum ut bonum aut vitandum ut malum; Andere definiren es kurz als dictamen practice practicum, als dictamen practicum particulare, oder als dictamen ultimo practicum. Dictamen wird der einzelne Gewissensausspruch genannt, weil er etwas vorschreibt oder doch anräth, practice practicum oder practicum particulare wird er genannt, weil er auf das unmittelbare Handeln gerichtet ist, im Gegensatze zu dem speculativ practischen Ausspruche der Vernunft; ultimo practicum endlich wird der Gewissensausspruch genannt, weil zwischen ihm und der Handlung selbst nichts weiter in der Mitte liegt, vielmehr unmittelbar auf ihn die Handlung selbst folgen kann, anstatt daß der speculativ practische Vernunftausspruch erst in einen solchen Gewissensausspruch umgewandelt werden muß.

Die populäre Auffassung des Gewissens als der Stimme Gottes im Menschen ist nicht unrichtig, obwohl sie allerdings der Mißdeutung fähig ist. Stimme Gottes im Menschen kann das Gewissen genannt werden, weil in seinem Ausspruche das göttliche Gesetz selbst wieder klingt, weil dieser Ausspruch in sittlichen Dingen die letzte entscheidende Macht ist, über die kein Mensch sich hinweg setzen darf. Doch

---

1) Der heil. Thomas definirt das Gewissen ebenso einfach, als richtig, wenn er sagt: conscientia nihil aliud est, quam applicatio scientiae ad aliquem actum. 1. 2. qu. 9. art. 5.

kann der Gewissensausspruch auch irrig sein und insofern ist diese Auffassung der Mißdeutung fähig.

3. Daß der Mensch im Besitze eines solchen Vermögens ist, sagt Jedem das unmittelbare Selbstbewußtsein, so wie auch die Offenbarung dieses auf das Bestimmteste bezeugt [1]). Selbst das sittlich entartete Heidenthum hat die Existenz des Gewissens anerkannt, wenn auch seine Vorstellungen darüber noch mangelhaft und in mancher Beziehung sogar unrichtig waren [2]).

4. Das Gewissen, dem Menschen unvertilglich eingeschaffen,

---

1) Vergl. Röm. 2, 14—15. „Denn wenn die Heiden, die kein Gesetz haben, von Natur thun, was das Gesetz befiehlt, so sind sie, die kein Gesetz haben, sich selbst Gesetz und zeigen, daß der Inhalt des Gesetzes in ihre Herzen geschrieben sei, indem ihnen ihr Gewissen davon Zeugniß gibt (συμμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως) und ihre Gedanken, die sich unter einander anklagen oder lossprechen!" Hier ist das Gewissen vom Naturgesetze selbst sehr bestimmt unterschieden; das Gewissen gibt Zeugniß vom Naturgesetze, auf seinen Inhalt verpflichtet es den Menschen. In Betreff der conscientia consequens vergl. 2 Kor. 1, 12.

2) Von den Stoikern wie von Plato wird das Gewissen mit νοῦς, φρόνησις, ratio verwechselt, obgleich auch auf der andern Seite anerkannt wird, daß es ein in sich Gutes und Vollkommenes gebe (quod suapte natura placet), wovon der Mensch ein eingebornes Bewußtsein (ἔμφυτος ἔννοια) besitze (Epiktet). Die religiöse und sittliche Bedeutung des Gewissens findet sich unter andern bei Cicero und Seneka ausgesprochen, freilich ist auch ihren Vorstellungen noch Irrthümliches beigemischt; vergl. Cicero's Leg. 2, 4.: «Vis, quae ad recte facta nos vocat et a peccatis avocat, non modo senior est, quam aetas populorum et civitatum, sed aequalis illius coelum atque terras tuentis et regentis dei; neque enim esse mens divina sine ratione potest, nec ratio divina non hanc vim in rectis pravisque sanciendis habere;» desgleichen bei *Seneca* Ep. 124.: «Subesse animis etiam in pessima abductis boni sensum nec ignorari turpe, sed negligi; omnes peccata dissimulant et quamvis feliciter cesserint, fructu illorum utuntur, ipsa subducunt;... tuta scelera esse possunt, secura non possunt — hic consentiamus, mala facinora conscientia flagellari et plurimum illi tormentorum esse eo quod perpetuo illam sollicitudo urget et verberat, quod sponsoribus securitatis suae non potest credere.»

enthält ein unmittelbares, durch keine Sophistik zu entkräftendes Zeugniß, daß es eine höhere moralische Weltordnung gibt, daß das Gute, abgesehen von jeder Folge im irdischen Weltzusammenhange, an sich liebenswürdig, daß das Böse an sich verabscheuenswerth, oder daß der Unterschied zwischen gut und böse vom Menschen nicht erfunden oder gemacht, sondern daß er ein von menschlicher Willkühr durchaus unabhängiger, ein innerer und ewiger ist. Zugleich bezeugt es dem Menschen, daß er selbst dieser höheren moralischen Weltordnung einverleibt ist, daß er, für Gott erschaffen und ihm entweder als Gesetzgeber Folge zu leisten oder ihn als Richter zu fürchten hat.

§. 34.

Verhältniß des Gewissens zur praktischen Vernunft.

Nach dem im vorigen §. Gesagten darf man das Gewissen auch die specialisirende praktische Vernunft (judicium practicum *particulare*) nennen; während nämlich die praktische Vernunft die Regeln für das sittliche Handeln überhaupt aufstellt, ohne noch auf die besonderen Umstände, unter denen gehandelt werden soll, Rücksicht zu nehmen, d. h. ohne noch den Menschen zu einer einzelnen bestimmten Handlung selbst unmittelbar aufzufordern, wendet das Gewissen, wie wir gesehen haben, die von der Vernunft erkannten göttlichen Gesetze auf die vorliegenden besonderen Fälle an, verbietet oder gebietet die Handlung oder richtet die geschehene Handlung. Hieraus geht hervor, daß das Gewissen in seinen Aussprüchen von der Vernunft allerdings abhängig ist; wo nämlich die Vernunft die göttlichen Gebote und Verbote überhaupt nicht erkennt oder doch nicht richtig und klar erkennt, kann sich auch das Gewissen selbst nicht richtig oder entschieden aussprechen, sondern ist allerhand Irrthümern und Zweifeln unterworfen. Auf der andern Seite stellt sich aber das Gewissen der Vernunft auch wieder als eine unabhängige und selbstständige Macht gegenüber, denn es kann der Vernunft gebieten, die unrichtige Erkenntniß zu berichtigen, die mangelhafte zu vervollständigen und die noch nicht vorhandene

sich zu erwerben. Auch steht fest, daß das Gewissen weniger als die rein intellectuellen Vermögen des Geistes dem Mißbrauche menschlicher Willkühr bloßgestellt ist. Den Verstand z. B. kann der böse Wille in seinen Sold nehmen, die Vernunft kann er seinen Begehrungen dienstbar machen, er kann sie durch seine Leidenschaften umnebeln oder sie auch gänzlich irreleiten: auf das Gewissen aber kann er eine solche Macht unmittelbar nicht ausüben; nie kann er dieses dahin bringen, daß es das erkannte Schlechte billige oder das erkannte Gute mißbillige; und wo es irrig oder schwankend ist, ist dieses wenigstens nicht unmittelbare Folge des Einwirkens eines verkehrten Willens, sondern vielmehr Folge einer unrichtigen oder schwankenden Vernunfterkenntniß, die freilich auch wieder verschuldet sein kann. Hieraus erklärt es sich auch, warum das Gewissen nicht willkührlich zum Schweigen gebracht werden kann, und warum das bereits schlafende oder abgestumpfte oft wider Willen des Sünders und ihm höchst unbequem auf einmal wieder wach wird und ihn mit schrecklichen Vorwürfen peinigt.

§. 35.

Eintheilungen des Gewissens.

Das Gewissen theilt man nach seinen verschiedenen Aeußerungen verschiedentlich ein. Die allgemeinste Eintheilung ist die Eintheilung desselben in das vorhergehende (conscientia antecedens) und in das nachfolgende (conscientia consequens). Vor der Handlung nämlich äußert sich das Gewissen gesetzgebend; nach der Handlung richtend. Die weiteren Unterabtheilungen ergeben sich, wenn man auf die Eigenschaften hinsieht, welche das vorhergehende wie das nachfolgende Gewissen nothwendig besitzen soll. Als nothwendige Erfordernisse des vorhergehenden Gewissens lassen sich aber anführen: die Richtigkeit, die Entschiedenheit und die Wachsamkeit; daher man das vorhergehende Gewissen eintheilt in das richtige und unrichtige, in das entschiedene und unentschiedene, in das wachsame und schlafende Gewissen.

I. Das vorhergehende Gewissen.

§. 36.

Das richtige und unrichtige Gewissen.

1. Die erste Vollkommenheit des Gewissens ist die Richtigkeit (veritas). Dasjenige Gewissen aber wird richtig genannt, welches das objektive göttliche Gesetz wirklich subjektivirt, d. h. dessen Ausspruch mit dem göttlichen Gesetz wirklich übereinstimmt[1]).

Das richtige Gewissen ist entweder verpflichtend (gebietend oder verbietend) oder blos rathend (zu- oder abrathend), je nachdem die objektive Regel, die das Gewissen subjektivirt, selbst entweder ein ausdrückliches Gebot oder ein bloßer Rath ist. Im ersten Falle ist der Gehorsam pflichtmäßig, im zweiten Falle ist er besser als das Gegentheil.

2. Unrichtig oder irrig (conscientia erronea) wird das Gewissen genannt, wenn sein Ausspruch mit dem objektiven göttlichen Gesetze im Widerspruche stehet, wenn es für gut und erlaubt erklärt, was das göttliche Gesetz verwirft, und wenn es verwirft, was das göttliche Gesetz für gut oder erlaubt erklärt. Es können aber die Irrthümer des Gewissens aus zwei verschiedenen Quellen entspringen, entweder aus unrichtigen sittlichen Erkenntnissen oder aus unrichtiger Anwendung der richtigen Erkenntnisse auf den einzelnen vorliegenden Fall. Jeder Gewissensausspruch (dictamen conscientiae) erscheint nämlich als Schlußfolgerung aus zwei Prämissen, aus einem Obersatze und einem Untersatze. Der Obersatz (judicium juris) spricht die allgemeine sittliche Regel aus, der Untersatz (judicium facti) subsumirt unter diese Regel den gegebenen sittlichen Fall, woraus sich denn als Schlußfolgerung der wirkliche Gewissensausspruch selbst ergibt. Der irrige Gewissensausspruch beruht nun entweder auf einem unrichtigen Obersatze, d. h. auf einer unrichtigen sittlichen Erkenntniß und dann wird er error juris genannt,

---

1) Oft findet man noch zwischen dem wahren (consc. vera) und dem richtigen Gewissen (consc. recta) unterschieden, indem man dasjenige Gewissen wahr nennt, dessen Ausspruch mit dem objektiven göttlichen Gesetze übereinstimmt, richtig aber dasjenige, dessen wahrer Ausspruch auch mittelst Anwendung der rechten Regeln gewonnen worden ist.

oder er beruht auf einem irrigen Untersatze, d. h. auf unrichtiger Anwendung richtiger Erkenntnisse auf einen vorliegenden einzelnen Fall und dann heißt er error facti. Es versteht sich von selbst, daß bei den Heiden der error juris häufiger war, als bei den Christen, und daß er bei den verschiedenen häretischen Sekten häufiger ist, als bei den Katholiken, und daß er endlich bei den sittlich und religiös weniger gebildeten Katholiken häufiger ist, als bei den mehr gebildeten. Der error facti hingegen ist auf keine bestimmte Klasse von Menschen eingeschränkt, er wurzelt gewöhnlich in sündhaften Neigungen und in leidenschaftlicher Verkehrtheit, welche den Blick des Geistes trübt und das moralische Urtheil verwirrt. Wie Viele z. B., welche wohl wissen, daß Geiz und Habsucht verdammliche Fehler sind, wollen doch ihre Handlungsweise nicht für die eines Geizigen und Habsüchtigen gehalten wissen, wenn auch jeder Unbefangene sie wirklich dafür hält. Und so in hundert Fällen. Verkehrte Erziehung, schlechter Umgang, fehlerhafte Gemüthsbeschaffenheit sind, wie sich leicht denken läßt, hierbei von größtem Einfluße.

Um aber die Regeln aufzustellen, welche in Absicht auf das unrichtige Gewissen Anwendung finden, hat man vor Allem zu unterscheiden zwischen dem verschuldeten oder besieglichen irrigen (conscientia erronea vincibilis) und dem unverschuldeten oder unbesieglichen (consc. erronea invincibilis). Was unter dem einen und dem andern zu verstehen sei, zeigt schon der Name an. Das verschuldete unrichtige Gewissen ist durch eigene Schuld entweder herbeigeführt worden oder wird doch durch eigene Schuld festgehalten, indem es entweder bei einem reinen sittlichen Streben und bei gehöriger Sorgfalt gar nicht entstanden wäre, oder indem es doch wenigstens bei gehöriger Sorgfalt abgelegt werden könnte, wenn es auch ohne Schuld entstanden war. Die Heilung des unverschuldet irrenden Gewissens hingegen ist moralisch unmöglich; m o r a l i s c h u n m ö g l i c h sagen wir, weil, wenn auch kein Irrthum an sich unheilbar ist, er es doch sein kann bei bestimmten Individuen, in bestimmten Lagen und Verhältnissen:

a. Was nun zuerst das v e r s c h u l d e t e i r r i g e Gewissen be-

trifft, so fragt es sich wieder, ob es ein verpflichtendes oder ein blos rathendes ist. Ist es ein verpflichtendes, so sündigt man, so wohl wenn man ihm gemäß, als wenn man ihm zuwider handelt.

Man sündigt, wenn man ihm gemäß handelt, weil man dann etwas thut, was objektiv schlecht ist und was man hätte für schlecht erkennen können, wenn man es auch nicht für schlecht erkannte. Für das Böse, das man wegen verschuldeter Unwissenheit thut, ist man verantwortlich; es geschieht, wenn auch nicht direkt, doch indirekt oder ursächlich freiwillig (voluntarium in causa).

Man sündigt aber auch, wenn man dem verschuldeten irrigen Gewissen zuwider handelt, weil es unter allen Umständen sündhaft ist, gegen das verpflichtende Gewissen zu handeln. Wer nämlich gegen das verpflichtende Gewissen handelt, gleichviel ob es ein richtiges oder ein unrichtiges ist, der will die Sünde, weil er eine Handlung will, die er als sündhaft anerkennt. Mag das Objekt der Handlung an sich nicht unerlaubt, mag es sogar an sich gut sein, er stellt es sich doch als unerlaubt vor und so neigt sich sein Wille, wenn auch nicht einem objektiv sündhaften doch einem als sündhaft vorgestellten Objekte zu. Die Worte des Apostels [1]: Was nicht aus dem Glauben (quod non est ex fide), d. h. was gegen die eigene innere Ueberzeugung angeht, ist Sünde," bestätigen das Gesagte und stützt sich hierauf auch der Ausspruch des Papstes Innocenz III.: «quidquid fit contra conscientiam aedificat ad gehennam.» Man hat zwar behauptet, diese Entscheidung schließe einen Widerspruch in sich selbst ein, denn wenn man sündige, weil man etwas thue, könne man doch nicht sündigen, weil man eben dasselbe nicht thue. Aber der Grund jener Entscheidung liegt ja nicht darin, daß man, dem verschuldet irrigen Gewissen folgend, sündige, weil man dem Gewissen folge und daß man ihm nicht folgend sündige, weil man dem Gewissen nicht folge, was sich freilich widersprechen würde; viel-

1) Röm. 14, 23.

mehr liegt der Grund darin, daß man im ersten Falle (wenn man nämlich dem verschuldeten irrigen Gewissen gemäß handelt) sündigt, weil man einen überwindlichen Irrthum nicht überwunden hat und so aus eigener Schuld sein Handeln mit dem objektiven göttlichen Gesetze in Widerspruch bringt, und daß man im zweiten Falle (wenn man nämlich dem verschuldeten irrigen Gewissen zuwiderhandelt) sündigt, weil man eben dem Gewissen zuwider handelt, dem zuwiderzuhandeln unter allen Umständen Sünde ist.

Die Sünde, deren man sich durch ein Zuwiderhandeln gegen das verschuldete irrige Gewissen schuldig macht, hat nach der gemeinen Ansicht der katholischen Moralisten gerade die Art und Schwere, die man ihr im Zustande dieses irrigen Gewissens selbst zuerkennt; man sündigt mithin gegen die Gerechtigkeit, wenn man dasjenige nicht restituirt, was man irriger Weise für ein unrechtmäßiges Gut hält, man sündigt schwer, wenn man eine Handlung begeht, die man irriger Weise für eine schwere Sünde hält, mag sie auch an sich gar keine Sünde sein. Der Grund ist einleuchtend. Wenn man nämlich durch ein Zuwiderhandeln gegen das verschuldete irrige Gewissen darum sündigt, weil man die Handlung für eine Sünde hält, so wird auch die Sünde, deren man sich hier schuldig macht, gerade so geartet und gerade so schwer sein, als sie unserer Ueberzeugung nach ist. Zu bemerken ist jedoch, daß man durch Uebertretung eines vermeinten Gesetzes nicht auch den menschlichen Strafen verfällt, durch die man diese Uebertretung untersagt glaubte (Excommunication, Suspension u. dgl.), denn die menschliche Strafe trifft nur den Uebertreter eines wirklichen, nicht den Uebertreter eines vermeinten Gesetzes.

Bei Entscheidung der von ältern Moralisten aufgeworfenen Frage, ob man schwerer sündige, wenn man dem verschuldeten irrigen Gewissen zuwider, oder ob man schwerer sündige, wenn man ihm gemäß handle, hängt es lediglich davon ab, welche der beiden Pflichten die wichtigere sei, ob die vermeinte und durch das irrige Gewissen vorgespiegelte Pflicht, die man verletzt, wenn man dem irrigen Gewissen nicht folgt, oder die wirkliche Pflicht, die

man verletzt, wenn man dem irrigen Gewissen folgt. Wer es z. B. im Zustande eines verschuldeten irrigen Gewissens für erlaubt oder pflichtmäßig hielte, falsch zu schwören, um den Unschuldigen vom Tode zu retten, würde schwerer sündigen, wenn er seinem Gewissen folgte, weil er in diesem Falle eine unmittelbare Religionspflicht verletzen würde, die Verletzung der unmittelbaren Religionspflichten aber im Allgemeinen schwerer ist, als die Verletzung der mittelbaren Religions- oder der sogenannten Moralpflichten.

Aus Allem bisher Gesagten geht hervor, daß man im Zustande eines verschuldeten irrigen Gewissens gar nicht handeln dürfe, sondern daß man vor dem Handeln seinen Irrthum erst ablegen solle. Wenn indeß die Handlung keinen Aufschub erleidet und die Berichtigung des Irrthums vorher nicht möglich ist, so erwecke man wegen der früheren Sünde der Unwissenheit einen Akt der Reue und thue dann, was man für das Beste hält. Dadurch wird der verschuldete Irrthum in einen unverschuldeten oder unfreiwilligen umgewandelt und der Gefahr der Sünde ausgewichen [1].

b. Ist das verschuldete irrige Gewissen kein verpflichtendes, sondern ein bloß rathendes, so ist wenigstens von einer Seite her eine Gefahr der Sünde nicht vorhanden, indem es nicht pflichtmäßig ist, dem bloß rathenden Gewissen zu folgen; ich kann aber sündigen, wenn ich ihm folge, nämlich in dem Falle, wenn dasjenige, was mir das irrige Gewissen als ein besseres Gut anräth, nicht nur ein geringeres Gut ist, sondern wenn es auch an sich unerlaubt oder verboten ist.

2. Was das unverschuldete irrige Gewissen betrifft, so ist es ohne Frage erlaubt, ihm Folge zu leisten; denn wenn auch dasjenige, was mir das irrige Gewissen als gut vorspiegelt, objektiv böse ist, so kann mir doch dieses Böse, weil es wegen der unüberwindlichen Unwissenheit unfreiwillig begangen wird, nicht als Sünde zugerechnet werden. Aber es ist nicht nur erlaubt, dem unverschuldeten irrigen Gewissen zu folgen, sondern es ist dieses auch pflichtmäßig, im Falle das unverschuldete irrige Gewissen ein verpflichtendes ist. Im strengen Sinne besitzt zwar das irrige

1) Antoine, Theol. Mor. Tract. de conscient. p. 34.

Gewissen keine verpflichtende Kraft, denn die verpflichtende Kraft des Gewissens entspringt einzig daher, daß es das objektive göttliche Gesetz subjektivirt, was es doch nicht thut, wenn es irrig ist; nichtsdestoweniger soll ich dem verpflichtenden unverschuldeten irrenden Gewissen folgen, weil dieses der einzige Weg ist, der Sünde auszuweichen.

Eine andere Frage ist, ob die Handlung, welche dem unverschuldeten irrigen Gewissen gemäß geschehen und mit den sonstigen erforderlichen Qualitäten versehen ist, auch als eine gute und verdienstliche bezeichnet werden könne. Unbedingt gut kann eine solche Handlung nicht genannt werden, denn zu einer unbedingt guten Handlung gehört außer den andern Erfordernissen, daß sie sowohl der subjektiven und nächsten, als der objektiven und entfernten Regel entsprechend sei [1]).

Aber eine relative Güte muß einer solchen Handlung allerdings zuerkannt werden, indem die relative Güte einer Handlung nicht nach der objektiven Regel, sondern, wofern anders die objektive Regel nicht mit Schuld hintangesetzt worden, nach der subjektiven zu bemessen ist [2]).

Da ferner der Voraussetzung zufolge jedenfalls der Intention und dem Motiv einer solchen Handlung eine unbestreitbare Güte zukommt und diese durch das materielle Schlechte, was an der Handlung ist, nicht aufgehoben wird, indem ja dieses wegen der unüberwindlichen Unwissenheit ein unfreiwilliges ist, wird von angesehenen katholischen Moralisten die gestellte Frage bejahend beantwortet, man vergl. unter andern Liguori, der sich für diese Entscheidung auf Bernardus beruft [3]).

---

1) Vergl Thom. 1. 2. qu. 19. art. 6.

2) Vergl. Thom. 1. 2. qu. 19. art. 4. «Ratio humana est regula voluntatis humanae, ex qua ejus bonitas mensuratur,» und an einer andern Stelle: «Actus humanus judicatur virtuosus vel vitiosus secundum bonum apprehensum, in quod voluntas fertur et non secundum materiale objectum actus.» Quodlib. 3. art. 27.

3) Et quidem laude dignam dixerim vel solam intentionem piam nec plane condigna renumeratione fraudabitur in opere quoque non bono ipsa bona voluntas.» Praecept. et disc. c. 14. v. 41.

§. 37.

Fortsetzung.

Das weite und das enge Gewissen.

Besondere Arten eines irrigen Gewissens sind das weite (laxe) und das enge (ängstliche oder scrupulöse) Gewissen.

1) Das weite Gewissen characterisirt sich dadurch, daß es die Pflicht nach Qualität und Quantität verringert, daß es mithin schwere Pflichten für leichte, gebotene Handlungen für bloß gerathene, verbotene für erlaubte ansieht. Als bleibender Zustand betrachtet ist es ein leichtsinniges Herunterstimmen der höheren sittlichen Forderungen und eine leichtfertige, oberflächliche Anschauung der gesammten sittlichen Lebensaufgabe. Da sich nicht annehmen läßt, daß eine Unwissenheit in Absicht auf die allgemeimeinen sittlichen Grundsätze und die nächsten Folgerungen aus denselben jemals eine unverschuldete sein könne, so darf man das weite Gewissen, als bleibender Zustand betrachtet, in der Regel für ein verschuldetes ansprechen. Das einzige Heilmittel besteht hier in einer gründlichen Umstimmung der gesammten sittlichen Lebensgrundsätze oder vielmehr in einer gründlichen Besserung des Lebens selbst.

2. Das enge Gewissen characterisirt sich dadurch, daß es die Pflicht nach Qualität oder Quantität vergrößert, oder daß es da Pflichten schafft, wo keine sind, indem es Handlungen für pflichtmäßige hält, die bloß gerathen sind, oder Handlungen für verboten hält, die erlaubt sind. Verbinden sich damit, wie es häufig der Fall ist, allerhand ängstliche und peinigende Unruhen und Scrupel, so nennt man das enge Gewissen ein scrupulöses und den Zustand selbst Scrupulosität.

Als characteristische Kennzeichen eines scrupulösen Gewissens lassen sich insbesondere folgende namhaft machen:

a. Zähes Festhalten an gewissen vorgefaßten Meinungen, welche sittliche Dinge betreffen, und eigensinniges Beharren bei denselben selbst gegen den ausgesprochenen Rath einsichtiger und gewissenhafter Männer;

b. eine gewisse Unstätigkeit und Unsicherheit im Handeln;

c. ein zu großes Halten auf Nebendinge und ein ewiges Ab-

wägen des Für und Wider, insofern insbesondere das Aeußere der Handlung in Betracht kommt;

d. Bezeigen einer unaufhörlichen Furcht, daß man bei Allem und Jedem, was man thue und vornehme, nicht recht thue oder nicht recht gethan habe;

e. ein sich nicht Zufriedenstellen mit der kategorischen Entscheidung des Beichtvaters, sondern ein Fragen und Wiederfragen, ob man bei Befolgung des ertheilten Rathes nicht sündigen werde.

Die Leitung des Scrupulanten ist ebenso schwierig, als sein Zustand bedauernswerth ist. Nicht nur, daß dieser Zustand jedes freie, frische und freudige sittliche Handeln hemmt und jeden höheren Aufschwung lähmt; oft ist es auch der Fall, daß der Scrupulant, seiner peinlichen Unruhen und Besorgnisse endlich müde, mit Gewalt sich aus denselben herausreißt, dann aber sich häuptlings in's andere Extrem, in den Libertinismus oder Laxismus, stürzt.

Was die Heilmittel der Scrupulosität betrifft, so richten sich diese nach den verschiedenen Quellen derselben, deren die älteren Moralisten folgende angeben:

Die Scrupulosität kann ihrer Ansicht zufolge erstens entspringen aus krankhaften körperlichen Zuständen, besonders wenn damit einerseits eine gewisse geistige Beschränktheit und Mangel an Schärfe des Urtheils, anderseits ein natürliches sittliches Zartgefühl verbunden ist.

Zweitens wird sie zurückgeführt auf Ingestionen des bösen Feindes, indem dieser gewissenhafte Menschen dadurch, daß er ihre sittliche Urtheilskraft verwirre, am leichtesten in seine Fallstricke ziehe.

Drittens wird sie endlich auf unmittelbare Fügungen Gottes zurückgeführt, indem Gott dem Menschen diese Aengsten und Gewissenspeinen zur Strafe für frühere grobe Vergehungen oder zur Prüfung und Läuterung seiner Tugend auferlege.

Nach diesen drei verschiedenen Quellen der Scrupulosität werden denn auch deren Heilmittel angegeben.

Wurzelt sie in krankhaften körperlichen Zuständen, so ist, wie leicht zu begreifen, der Beistand des Seelenführers allein nicht ausreichend, sondern es muß auch ein vernünftiger Arzt zugezogen werden. Rühren die Scrupel aus Ingestionen des bösen Feindes

her, so sind dagegen besonders wirksam brünstiges und anhaltendes Gebet und die Gnadenmittel der Kirche. Sind endlich die Scrupel auf unmittelbare göttliche Fügungen zurückzuführen, so sind als Heilmittel dagegen geduldige Ertragung, Demuth und Vertrauen zu empfehlen. In allen Fällen aber ist der Scrupulant vor Allem in einem lebendigen Glauben zu bestärken, vor dessen Lichte eine Menge Bedenklichkeiten wie leere Schatten hinschwinden werden. Desgleichen muß der Scrupulant, weil unfähig sich selbst zu leiten, in Allem sich einem weisen Seelenführer unbedingt unterwerfen und in dessen Entscheidungen und Aussprüchen die Stimme Gottes selbst verehren [1]).

Das entschiedene und das unentschiedene Gewissen.

§. 38.

Erklärung.

Das Gewissen ist die nächste und subjektive Regel unserer Handlungen; jede Regel aber muß sicher sein; die zweite Vollkommenheit des Gewissens ist daher die Sicherheit oder Entschiedenheit (certitudo). Entschieden aber wird das Gewissen genannt, wenn sein Ausspruch ganz bestimmt lautet: „Dieses sollst oder darfst du thun, dieses sollst oder darfst du nicht thun.“ Unentschieden dagegen heißt es, wo es in seinem Urtheile, ob etwas geschehen solle oder nicht solle, geschehen dürfe oder nicht dürfe, zu keiner Gewißheit gelangt. Die Unentschiedenheit des Gewissens ist eine Unvollkommenheit und unterliegt daher keinem Zweifel, daß das unentschiedene Gewissen, ehe man handelt, wo möglich in ein entschiedenes verwandelt werden solle. Was ist aber zu thun, wo dieses nicht möglich und das Handeln auch nicht wohl ausgesetzt werden kann? Diese Frage, so leicht sie aufgestellt ist, hat zu einem Wirrwarr von Erörterungen geführt und besonders in der letzten Hälfte des siebenzehnten und in der ersten

1) Die berühmtesten theologischen Auctoritäten: Bonaventura, Bernardus, Ignatius Loyola, Philippus Neri, Franziskus von Sales u. a. stellen geradezu den Grundsatz auf, daß Gewissensskrupel verachtet werden müssen, sobald der Beichtvater sie für leer und nichtig erklärt; vergl. *Liguori* Theol. Mor. Vol. I. p. 5 ff.

des achtzehnten Jahrhunderts in der Kirche die heftigsten Bewegungen veranlaßt. Geht man zu leichterer Uebersicht des Materials, das um diese Frage sich zusammendrängt, auf die einfachsten Elemente zurück, so sind, wo das Gewissen hinsichtlich der Erlaubtheit oder Pflichtmäßigkeit einer Handlung zu keiner Entschiedenheit gelangen kann, folgende zwei Fälle denkbar:

1) Entweder bleibt das Gewissen gänzlich schwankend und hat für die Erlaubtheit und Güte einer Handlung eben so wenig Gründe, wie für das Gegentheil und dann heißt das Gewissen zweifelhaft (conscientia dubia); oder

2) das Gewissen hat für die Erlaubtheit und Güte einer Handlung Gründe, jedoch keine derartigen, welche ihm eine völlige Gewißheit gewährten und die Richtigkeit der entgegengesetzten Ansicht geradezu ausschlössen und dann heißt das Gewissen wahrscheinlich (conscientia probabilis).

Das wahrscheinliche Gewissen (conscientia probabilis) entspricht der wahrscheinlichen Meinung (opinio probabilis), und steht zu ihr in gleichem Verhältniß, wie der Gewissensausspruch (dictamen practice practicum) zu einem Ausspruche der praktischen Vernunft (dictamen speculative practicum); das wahrscheinliche Gewissen richtet sich auf das unmittelbare Handeln, ist die subjektive Regel des Handelnden selbst; die wahrscheinliche Meinung richtet sich als solche noch nicht auf das unmittelbare Handeln, ist noch keine subjektive Regel, sondern muß erst, ehe sie subjektive Regel werden kann, in ein wahrscheinliches Gewissen verwandelt werden. Da indeß das wahrscheinliche Gewissen die wahrscheinliche Meinung zu seiner Unterlage hat, so wird es häufig damit verwechselt und demnach werden auch die Ausdrücke: nach einem wahrscheinlichen Gewissen und nach einer wahrscheinlichen Meinung handeln, oft als gleichbedeutend gebraucht, was zur Beseitigung jedes Mißverständnisses hier ein für allemal bemerkt werden sollte.

Die Probabilität aber, um die es sich hier handelt, kann entweder bloß auf innere in der Sache selbst gelegene Gründe oder auf äußere, d. h. auf menschliche Auctoritäten, auf das Urtheil einzelner angesehener Kirchenlehrer oder Theologen sich stützen, daher unterscheidet man die innere (probabilitas intrinsecra)

und die äußere Probabilität (prob. extrinseca); sie kann sich aber auch auf beide, auf innere und äußere Gründe zugleich stützen.

Ferner muß bemerkt werden, was aber nach dem bereits Gesagten sich auch schon von selbst versteht, daß die Probabilität verschiedene Grade haben, daß sie je nach der Erheblichkeit der Gründe, worauf sie sich stützt, größer oder geringer sein kann.

Der niedrigste Grad der Probabilität ist die sogenannte schwache Probabilität (tenuis probabilitas); so wird nämlich diejenige genannt, die wohl ebenfalls Gründe für sich hat, jedoch nur derartige Gründe, daß ein vernünftiger Mensch ihnen nicht beistimmen kann. Der höchste Grad der Probabilität ist die der Gewißheit nahe kommende, die opinio oder conscientia probabilissima. Außerdem kommen noch in Betracht die opinio oder conscientia mere probabilis und die opinio oder conscientia probabilior. Die Gründe, worauf die erstere sich stützt, sind so geartet, daß ihnen ein vernünftiger Mensch beipflichten kann, die letztere hat mehr oder erheblichere Gründe für sich, als ihr Gegentheil. Endlich ist noch in Betracht zu ziehen, daß die Grade der Probabilität nicht immer im geraden, sondern oft im umgekehrten Verhältnisse stehen zu den Graden der Sicherheit, dieses Wort nicht im Sinne von Gewißheit (certitudo), sondern in dem engeren Sinne verstanden, in welchem es die Entferntheit von der Gefahr der Sünde bezeichnet. Eine Meinung kann probabler sein, als die entgegengesetzte, kann mich aber eher der Gefahr der Sünde aussetzen und umgekehrt, eine Meinung kann weniger probabel sein, aber von der Gefahr der Sünde mich weiter entfernen, als ihr Gegentheil. Bin ich z. B. darüber unentschieden, ob eine Handlung erlaubt oder verboten sei, so ist es sicherer, diese Handlung zu unterlassen, wenn auch die Gründe für ihre Erlaubtheit erheblicher sein sollten; bin ich dagegen darüber unentschieden, ob sie geboten sei, so ist es sicherer, diese Handlung zu setzen, wenn auch die Meinung, daß sie nicht geboten sei, mehr Gründe für sich haben sollte. Die älteren Moralisten bezeichnen die wahrscheinliche Meinung im Gegensatze zu der sichereren gewöhnlich als diejenige, welche der Freiheit günstiger (quae magis favet libertati) und die sicherere als diejenige, welche dem Gesetze

günstiger ist (quae magis favet legi). Diese Erklärung ist jedoch der Mißdeutung fähig.

Nach diesen vorläufigen Bemerkungen gehen wir nun auf die hier zu lösenden Probleme selbst ein.

Wir haben gesagt, es können, wenn das Gewissen hinsichtlich der Erlaubtheit oder Pflichtmäßigkeit einer Handlung zu keiner Entschiedenheit gelange, zwei Fälle eintreten; entweder bleibe es ganz schwankend und neige sich zu keiner Seite, indem für die eine so wenig Gründe vorhanden seien, als für die andere (conscientia dubia), oder es gelange zu einer Wahrscheinlichkeit (conscientia probabilis).

Den letzteren Fall ziehen wir zuerst in Betracht und handeln daher zuerst über das wahrscheinliche Gewissen (conscientia probabilis). Wir haben aber wieder verschiedene Grade der Probabilität unterschieden, und anderseits diesen verschiedenen Graden der Probabilität verschiedene Grade der Sicherheit gegenübergestellt, indem wir als möglich dachten, daß in einzelnen Fällen nicht nur die verschiedenen Grade der Probabilität unter sich selbst, sondern auch die Probabilität mit der Sicherheit in Konflikt gerathe. Tritt dieser Konflikt wirklich ein, so zeigen sich über die Art, ihn zu lösen, die Moralisten miteinander im Zwiespalt. Darin freilich sind alle übereinstimmend, daß beim Zusammentreffen der mehr oder weniger wahrscheinlichen mit der sichereren Meinung es nicht nur erlaubt, sondern auch gerathen sei, mit Zurücksetzung der wahrscheinlichen und wahrscheinlicheren Meinung die sicherere zu wählen. Der Zwiespalt beginnt erst bei der Frage, ob es nicht nur gerathen, sondern auch pflichtmäßig sei, dieses zu thun. Diejenigen, welche dieses behaupten, heißen Tutioristen und ihr System Tutiorismus; diejenigen, welche es läugnen, theilen sich wieder in zwei Parteien. Die eine Partei behauptet, nach der minder sicheren Meinung dürfe man handeln, wenn sie nur probabler sei, als die sichereren, und diese heißen Probabilioristen und ihr System Probabiliorismus; die andere Partei behauptet, nach der minder sicherere Meinung dürfe man handeln, wenn sie nur wahrhaft probabel (vere probabilis) sei,

möge sie nun eben so probabel (aeque probabilis), oder möge sie weniger probabel sein, als die sicherere. Diese heißen Probabilisten und ihr System Probabilismus. Diejenigen unter den Probabilisten, welche behaupten, man dürfe nach der minder sicheren Meinung handeln, selbst wenn sie weniger probabel sei, als die sicherere, werden die strengeren Probabilisten, ihr System der strengere oder der eigentliche Probabilismus genannt; diejenigen, welche behaupten, nur dann dürfe man nach der weniger sicheren Meinung handeln, wenn sie ebenso probabel sei, als die sicherere, heißen die mildern Probabilisten oder Aequiprobabilisten und ihr System der Aequiprobabilismus.

Diese verschiedenen Systeme sind jetzt einer näheren Prüfung zu unterwerfen, wir behandeln sie sämmtlich unter der Hauptrubrik „wahrscheinliches Gewissen" und zwar in nachstehender Reihenfolge: Strenger oder eigentlicher Probabilismus, Aequiprobabilismus, Probabiliorismus, Tutiorismus.

Das wahrscheinliche Gewissen (conscientia probabilis).

§. 39.

Der strenge oder eigentliche Probabilismus.

Der strenge oder eigentliche Probabilismus behauptet, unter zweien Meinungen, wovon die eine die sicherere und zugleich probablere ist, dürfe man der entgegengesetzten folgen, wenn diese nur wahrhaft probabel sei.

Zur richtigen Würdigung dieses Systems muß man vor Allem feststellen, welchen Anforderungen sowohl nach den Anhängern dieses Systems, als auch nach den desfalls erlassenen kirchlichen Entscheidungen eine Meinung entsprechen müsse, damit sie eine wahrhaft probable genannt werden könne.

1. Damit eine Meinung wahrhaft probabel sei, darf sie nicht entgegen sein irgend einer von den in der Kirche geltenden Autoritäten, nicht einem Ausspruche der heiligen Schrift oder der göttlichen Tradition, nicht den Koncilienbeschlüssen oder der allgemeinen Lehre der Väter. Wäre eine Meinung einer solchen Au-

torität entgegen, so könnte sie, da dann die entgegengesetzte Meinung unzweifelhaft gewiß wäre, natürlich nicht probabel sein.

2. Aus dem gleichen Grunde darf auch einer Meinung, die probabel sein soll, nicht ein evidenter Vernunftgrund entgegenstehen; endlich muß eine wahrhaft probable Meinung

3. auch positive Gründe für sich haben und zwar solche, denen man vernünftiger Weise wirklich beipflichten kann. Die schwach probable Meinung (opinio tenuiter probabilis) kann deßhalb auch nicht eine wahrhaft probable genannt werden und nach ihr zu handeln ist einer päpstlichen Entscheidung zufolge nicht erlaubt [1]).

Außerdem ist dieses System entweder von den eigenen Anhängern oder von den kirchlichen Autoritäten noch folgenden Beschränkungen unterworfen worden.

a. Der Probabilismus findet keine Anwendung, wenn es sich um Annahme der wahren Religion oder um solche Dinge handelt, die zum Heile schlechthin nothwendig sind. Die entgegengesetzte Behauptung ist vom Papste Innocenz XI. censurirt worden [2]).

b. Desgleichen nicht, wenn es sich um die Gültigkeit der Sacramente handelt. Die entgegengesetzte Behauptung ist ebenfalls von Papst Innocenz XI. verworfen worden [3]).

---

1) Papst Innocenz XI. hat nämlich folgende These censurirt: Generatim dum probabilitate sive intrinseca sive extrinseca quantumvis tenui, modo a probabilitatis finibus non exeatur, confisi aliquid agimus, semper prudenter agimus.

2) Die von Innocenz XI. censurirte These, welche Sanchez aufgestellt hatte, lautete:

Sicut in aliis materiis, ubi offensa mortalis intercedere posset, fatentur ipsi (probabilistae) eam non committi ab operante ex opinione minus probabili, licet res maximi momenti sit, Deum offendere mortaliter, vel non; sic quoque ab infidelitate excusabitur non credens ductus ex opinione minus probabili. (vergl. *Joann Sancius* in select. disp. 16. n. 7.).

3) Wörtlich lautete die These: Non est illicitum in sacramentis conficiendis sequi opinionem probabilem de valore sacramenti, relicta tutiore, nisi id vetet lex, conventio, aut periculum gravis damni incurrendi;

c. Auch darf der Arzt bei seinem Heilverfahren und der Richter bei seinen richterlichen Entscheidungen nicht dem Probabilismus huldigen; beide sind vielmehr verpflichtet, die wahrscheinlichere und sicherere Meinung der bloß wahrscheinlichen und minder sicheren unbedingt vorzuziehen (Suarez, Vasquez, Sanchez u. a.). Was den Richter insbesondere betrifft, ist die entgegengesetzte Behauptung, daß er auch der opinio minus probabilis folgen dürfe, vom Papste Innocenz XI. censurirt worden [1]).

d. Endlich soll nach der Ansicht angesehener Probabilisten dem Probabilismus nicht Anwendung verstattet werden, wenn daraus für einen Dritten Gefahr und Nachtheil entspringen [2]).

Sieht man auf alle diese Beschränkungen des Probabilismus hin, so muß das Urtheil über dieses System, selbst wenn es vor dem Richterstuhle der Wissenschaft nicht bestehen sollte, doch sehr zur Milde bewegt werden.

Selbst wenn dieses System vor dem Richterstuhle der Wissenschaft nicht bestehen sollte, sagen wir. Es lassen sich nämlich gegen dasselbe folgende Gründe geltend machen:

1. Durch Vernunft und Offenbarung sind wir aufgefordert, uns in Allem und aus allen Kräften der Wahrheit zu befleißen; namentlich schärft uns die Offenbarung als Pflicht ein, genau

---

hinc sententia probabili tantum utendum non est in collatione baptismi, ordinis sacramentalis aut episcopalis. Nach Diana hatten diese These unter andern aufgestellt: Serram, Ledesma, Velaskus, Lorka.

1) Diese These lautete: Probabiliter existimo, judicem posse judicare juxta opinionem etiam minus probabilem. Unter den vorzüglichsten Namen, welche dieser Ansicht huldigten, führt Diana (T. VIII. tr. 1. resol. 22. n. 7.) folgende auf: *Alvarez, Merola, Detrius, Franciscus, Lugo, Fagundez, Dicastellus, Hurtardus, Lessius, Escobarius, Serra, Laurea, Pasqualigus, Medina, Salas.*

2) Vergl. *Liguori* Theol. Mor. l. I. tract. I. c. 3. N. 52.: «Si quis dubitat, an id, quod videt in silva, sit fera vel homo, non potest (licite) illud ferire, etiamsi probabiliter aut probabilius existimet illam esse feram; nam si revera illud animal esset homo, probabilitas illa sive major probabilitas, non liberaret hominem a morte. Itaque universe dicendum est nunquam esse licitum uti opinione probabili probabilitate facti ubi est periculum damni vel injuriae proximi.»

zu prüfen, was Gottes Wille, was gut, was Gott wohlgefällig und vollkommen sei [1]. Niemand aber kann läugnen, daß die wahrscheinlichere Meinung wenigstens unserer subjektiven Ansicht nach der Wahrheit näher stehe, als die wahrscheinliche Meinung. Daß in der Wirklichkeit mitunter nicht die wahrscheinlichere, sondern die weniger wahrscheinliche die wahre und richtige ist, ändert nichts an diesem Verhältnisse; denn wenn auch die wahrscheinlichere Meinung zufällig nicht die wahre ist, so muß doch das handelnde Subjekt dafür halten, daß sie der Wahrheit näher stehe, als ihr Gegentheil; ein hinreichendes Motiv, ihr den Vorzug zu geben.

2. Handelt es sich um wichtige zeitliche Interessen, so wird es keinem Vernünftigen einfallen, den wahrscheinlicheren und sichereren Theil dem weniger wahrscheinlichen und weniger sicheren vorzuziehen. Niemand wird z. B. eine Speise genießen, von der es ihm wahrscheinlicher ist, daß sie vergiftet sei, Niemand wird einen Weg einschlagen, von dem es wahrscheinlicher ist, daß er von Räubern besetzt sei, die ihm auflauren. Wenn es nun unvernünftig ist, in rein zeitlichen Angelegenheiten den weniger wahrscheinlichen und weniger sicheren Theil dem wahrscheinlicheren und sichereren vorzuziehen, wie vielmehr wird dieses der Fall sein, wo es sich um die höheren ewigen Interessen handelt?

3. Den weniger wahrscheinlichen und weniger sicheren Theil dem wahrscheinlicheren und sichereren vorziehen, heißt offenbar sich der Gefahr der Sünde aussetzen, sich aber der Gefahr der Sünde aussetzen, ist selbst sündhaft, denn, „wer die Gefahr liebt, kommt in der Gefahr um [2].“

4. Endlich können Fälle eintreten, wo der Probabilismus mit sich selbst in Widerspruch geräth. Ein Beichtvater, der dem Probabilismus huldigt, muß z. B. einem Gläubiger, dem es wahrscheinlicher ist, daß er eine ausgeliehene Summe wieder zurückerhalten, wenn gleich auch das Gegentheil Gründe, nur weniger erhebliche Gründe für sich hat, gestatten, die fragliche Summe nochmals zurückzufordern, wogegen er den Schuldner, dem es

---

1) Vergl. Röm. 12, 2.; Ephes. 5, 10.; I Thess. 5, 21.; 2 Petr. 3, 18. u. a.

2) Ecclesiastik. 3, 27.

weniger wahrscheinlich ist, daß er die geliehene Summe zurückgezahlt hat, von der Pflicht der Zahlung freisprechen muß, was doch offenbar auf einen Widerspruch hinausführt: der Gläubiger darf fordern und der Schuldner braucht nicht zu bezahlen.

Die Gründe, welche für den Probabilismus sind geltend gemacht worden, zeigen sich bei näherer Betrachtung nicht haltbar.

1. Allerdings, sagt man, ist es Pflicht, Alles aufzubieten, um in Absicht auf Erlaubtheit seines Handelns zur Gewißheit zu gelangen; wenn aber diese Gewißheit nicht erreicht werden kann, so genügt auch eine bloße Wahrscheinlichkeit; wer nach einem wahrscheinlichen Gewissen handelt, handelt vernünftig (qui probabiliter agit, prudenter agit), weil dieses wahrscheinliche Gewissen sich auf Gründe stützt, die der Art sind, daß ein vernünftiger Mensch ihnen beistimmen kann. Hierauf ist jedoch einfach zu bemerken, daß der aufgestellte Grundsatz: qui probabiliter agit, prudenter agit höchstens nur dann Anwendung finden könnte, wenn die probable Meinung nicht mit einer probableren und sichereren in Konflikt kommt; ist dieses der Fall, so ist er nicht mehr anwendbar. Denn wenn auch die probable Meinung sich auf Gründe stützt, denen man vernünftiger Weise beipflichten kann, so muß man doch in dem Augenblicke ihnen die Beistimmung versagen, wenn diese Gründe durch andere gewichtvollere Gründe herabgedrückt werden.

2. Wenn das Handeln nach der probableren und nach der probabelsten Meinung zuläßig ist, so ist's auch das Handeln nach der einfach probablen Meinung, denn in letzter Instanz ist nicht die bloße Wahrscheinlichkeit, sondern die Wahrheit entscheidend; die objektive Wahrheit kann aber, wie die Erfahrung lehrt, sich ebensowohl auf Seiten der bloßen Probabilität, als auf Seiten der größern und größten Probabilität finden. Die Antwort hierauf ist im vorhin Gesagten bereits enthalten. Kann darüber keine Gewißheit erreicht werden, wo sich die objektive Wahrheit finde, so kann es sich einzig fragen, auf welcher Seite der Handelnde sie eher suchen müsse, ob auf Seiten der bloßen Probabilität, oder auf Seiten der größeren Probabilität. Doch offenbar auf der letzteren. Er darf daher

auch, wofern er seiner Ueberzeugung folgen will, nicht nach der weniger probablen und weniger sicheren, sondern er muß nach der probableren und sichereren Meinung handeln.

3. Ferner hat man zur Vertheidigung des Probabilismus die probablere Meinung unter dem Gesichtspunkte eines Vollkommeneren oder eines Gerathenen aufgefaßt und demnach so argumentirt: so wenig es Pflicht ist, das Vollkommenere oder Gerathene zu wählen, so wenig kann es Pflicht sein, sich die probablere Meinung zur Leiterin seines Handelns zu nehmen. Dieses Argument enthält aber offenbar eine petitio principii, man setzt als erwiesen voraus, was erst bewiesen werden muß, daß es nämlich nicht pflichtmäßig, sondern bloß gerathen sei, der probableren und sichereren Meinung zu folgen. Es ist ja dieses gerade Gegenstand der Frage, ob sich das Handeln nach der probablen Meinung zum Handeln nach der probableren Meinung, wie das Vollkommne zum Vollkommneren, wie das Pflichtmäßige zum Gerathenen, oder ob es sich vielmehr wie das Pflichtwidrige zum Pflichtmäßigen verhalte.

4. Auf einem offenbaren Mißverständnisse beruht es, wenn man zur Rechtfertigung des in Frage stehenden Systems sich auf den bekannten Ausspruch Christi stützte: „Mein Joch ist süß und meine Bürde ist leicht," indem man hierin eine Warnung vor „einer übertriebenen Strenge sittlicher Grundsätze" erblickte. Denn süß wird das Joch und leicht die Last Christi doch wohl nur darum genannt, weil Christus reichere und größere Gnaden spendet, sein Gesetz zu erfüllen, weil die Liebe, die er durch seinen Geist unserm Herzen eingießt, alles Schwere leicht und alles Bittere süß macht, und weil überdieß das Gesetz Christi uns von der Last des jüdischen Ceremonialgesetzes befreit hat [1]). Ferner hat man auch bei diesem Argumente wieder als bewiesen vorausgesetzt, was erst bewiesen werden muß, nämlich daß die Grundsätze der Antiprobabilisten wirklich übertrieben strenge seien.

Prüft man Gründe und Gegengründe unbefangen, so wird man sich nicht verbergen können, daß der Probabilismus,

---

1) Vergl. *Augustin.* Serm. 47. de diversis.

selbst noch unter den oben aufgestellten Beschränkungen, unhaltbar ist. Selbst noch unter den oben aufgestellten Beschränkungen, sagen wir. Es läßt sich aber bemerken, daß diese Beschränkungen nicht einmal von den Probabilisten immer streng festgehalten wurden, vielmehr mußten sie erst im weitern Verlaufe der probabilistischen Streitigkeiten sich allmälig Anerkennung erkämpfen, oder sie wurden vielmehr von den kirchlichen Autoritäten den Gefahren, womit der Probabilismus die christliche Moral bedrohte, als heilsamer Damm entgegengesetzt. Gingen doch mehrere Probabilisten sogar so weit, daß sie sich mit einer rein äußerlichen Probabilität zufriedenstellten und eine solche äußere Probabilität durch einige, ja sogar durch Einen angesehenen Autor genugsam gesichert glaubten, wodurch man zu dem Wahne verleitete, als ob man auch gegen seine eigene Ueberzeugung handeln dürfe, wenn es nur gelinge, dieser irgend eine äußere (fehlbare) Autorität gegenüberzustellen. Es ist wahr, daß der Mißbrauch den Gebrauch nicht aufhebt und daß jedes System mißbraucht werden kann. Leider lag aber in diesem Systeme der Keim des Mißbrauchs selbst verborgen, daher auch zur Zeit seiner Blüthe so viele laxe und sittenverderbliche Sätze hervortreten konnten. Dagegen ist es aber auch auf der andern Seite lieblos und ungerecht, den Probabilisten irgend welche unreine Absichten unterzuschieben, von denen sie bei Aufstellung ihres Systems seien geleitet worden. Ihre Absichten waren gewiß durchaus rein und edel, nur Gutes wollten sie durch ihr System erzielen, gestützt auf den Grundsatz des heil. Chrysostomus: „Sei streng gegen dich und mild gegen Andere;" und in diesem Sinne hat man sie nicht mit Unrecht gerade das Umgekehrte von den Pharisäern des Evangeliums genannt. Bekannt ist, wie der Probabilismus in späterer Zeit den Jansenisten im Kampfe gegen die Jesuiten als Waffe gedient hat, um diese in den Augen der Welt moralisch zu Grunde zu richten. Die Jesuiten galten nämlich als Urheber und als die vorzüglichsten Vertreter dieses Systems: beides mit Unrecht. Der Probabilismus ist keineswegs aus dem Orden der Jesuiten hervorgegangen, sondern ein Dominikaner, Bartholomäus de Medina (Professor der Theologie in Sa-

lamanca) hat dieses System in die theologischen Schulen eingeführt (im Jahre 1572). Als die Jesuiten davon Gebrauch machten, war es, wie Vasquez, der erste Jesuit, der ihm huldigte, ausdrücklich bezeugt, schon von allen Schulen adoptirt worden. Es hatten sich ihm damals schon Bischöfe, Doctoren der Sorbonne, der niederländischen und spanischen Universitäten, Dominikaner, Minoriten und Mönche anderer Orden ergeben und bei casuistischen Entscheidungen davon Gebrauch gemacht. Auch verdient bemerkt zu werden, daß sich gerade unter den Jesuiten die ersten und gründlichsten Bekämpfer des Probabilismus erhoben: Rebellus [1]), Comitolus [2]), Andreas Blankus unter dem Namen Candidus Philaletus [3]), denen sich dann viele andere anschlossen: Thyrsus Gonzalez, Elizalde, Reginald, Bellarmin, Antoine u. a.

§. 40.

Der Aequiprobabilismus.

Während der eigentliche oder strenge Probabilismus der Ansicht huldigt, daß man der minder sicheren und minder probablen Meinung folgen dürfe, wenn sie nur wahrhaft probabel sei, fordert dagegen der mildere oder der Aequiprobabilismus, daß die minder sichere Meinung ebenso probabel sei, als ihr Gegentheil. Der tüchtigste und namhafteste Vertreter des Aequiprobabilismus ist der heil. Liguori, der sich darüber in folgendem Sinne ausläßt. Treffen, sagt er, zwei Meinungen zusammen, von denen diejenige, welche dem Gesetze günstiger ist (die sicherere), auch die probablere ist, so ist es nicht erlaubt, der entgegengesetzten zu folgen, welche der Freiheit günstiger ist (der minder sicheren). Da wir nämlich verpflichtet sind, unser Handeln, so viel dieses möglich ist, mit der Wahrheit in Uebereinstimmung zu bringen, so sind wir auch, wofern sich eine völlige Gewißheit nicht erreichen läßt, verpflichtet, derjenigen Meinung zu folgen, welche uns als der Wahrheit näher stehend

1) *Tom.* I. de justitia edit. 1608.

2) Vergl. Lib. 2. respons. moral. qu. 18. n. 6. edit. 1609.

3) Vergl. Tract. de opinionum praxi. edit. 1649.

erscheint; dieses ist aber die probablere. Sind aber zwei zusammentreffende Meinungen, von denen die eine dem Gesetze, die andere der Freiheit günstiger ist, gleich probabel, so dürfen wir auch der letzteren folgen. Freilich dürfen wir ihr nicht deßhalb folgen, weil sie probabel ist, denn zu einem erlaubten Handeln ist die bloße Probabilität (sola probabilitas) nicht hinreichend, vielmehr wird dazu eine moralische Gewißheit (certitudo moralis) über die Erlaubtheit oder Güte der Handlung erfordert. Wenn aber auch die weniger sichere aber gleich probable Meinung nicht deßhalb zur Leiterin der Handlung genommen werden darf, weil sie probabel ist, so flößt sie doch einen begründeten Zweifel darüber ein, ob ein Gesetz, welches die fragliche Handlung verbietet, überhaupt existire, oder ob ein solches Gesetz gehörig promulgirt sei, und aus diesem Grunde kann das fragliche Gesetz nicht für verpflichtend erkannt werden, indem ein ungewisses Gesetz keine gewisse Verpflichtung auferlegen kann [1]. Steht es aber fest, daß ein ungewisses Gesetz keine gewisse Verpflichtung auferlegen kann oder, was dasselbe, daß ein Gesetz nicht verpflichten kann, von welchem man keine hinreichende Kenntniß besitzt, so folgt nothwendig, daß, wo zwei gleich probable Meinungen zusammentreffen, es nicht pflichtmäßig sei, der sichereren Meinung zu folgen [2].

---

1) Liguori beruft sich für seine Ansicht auf angesehene Autoritäten, besonders auf den heil. Thomas, der an verschiedenen Stellen sich über diese Materie verbreitet. So unter andern 1. 2. qu. 90. art. 1. «Lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum vel ab agendo retrahitur, dicitur enim lex a ligando, quia obligat ad agendum.» Hierauf heißt es weiter: «Lex imponitur aliis per modum regulae et mensurae, regula autem et mensura imponitur per hoc, quod applicatur his, quae regulantur et mensurantur. Unde ad hoc, quod lex virtutem obligandi obtineat (quod est proprium legis) oportet, quod applicetur hominibus, qui secundum eam regulari debent. Talis autem applicatio fit per hoc, quod in notitiam eorum deducitur ex ipsa promulgatione. Unde promulgatio ipsa necessaria est ad hoc, quod lex habeat suam virtutem.» An einer andern Stelle sagt er: «Nullus ligatur per praeceptum aliquod nisi mediante scientia illius praecepti; opusc. de veritat.» qu. 17. art. 3.

2) Theolog. Moral. Lib. I. Tractat. 1. de conscient. morale systema.

Die ganze Argumentation des heil. Liguori fußt auf dem Satze: ein zweifelhaftes Gesetz verpflichtet nicht (lex dubia non obligat), oder dem gleichbedeutenden: ein ungewisses Gesetz kann keine gewisse Verpflichtung mit sich führen (lex incerta non potest certam inducere obligationem). Dieser Satz aber wird wieder weiter begründet durch das Axiom, daß im Zweifel der Besitzstand die Präsumtion für sich hat (in dubio melior est conditio possidentis); d. h. zweifele ich, ob ein Gesetz vorhanden, so kann, da die Freiheit, die durch das erst später hinzukommende Gesetz beschränkt wird, sich im Besitzstande befindet, dieses zweifelhafte Gesetz mich nicht verbinden, oder sprechen für die Erlaubtheit einer Handlung ebenso viele Gründe, als gegen sie sprechen, so bin ich auch zur Unterlassung der Handlung nicht verpflichtet [1]).

Mit dem letzteren Satze: in dubio melior est conditio possidentis steht und fällt mithin das ganze System der Aequiprobabilisten. Es fragt sich daher, ob dieser Satz auf sittlichem Gebiete haltbar sei. In dieser Beziehung aber muß folgendes bemerkt werden:

1) Der in Rede stehende Satz ist ein rein juridischer, gültig bei Entscheidung von Rechtsfällen, die lediglich der menschlichen Gewalt unterliegen, und hier erscheint er als eine Art Nothbehelf zur Schlichtung von Streitigkeiten, die sonst vielleicht ewig ungelös't bleiben würden [2]). Auf moralischem Gebiete aber und zur Entscheidung von Gewissensfällen kann derselbe nicht als Richtschnur dienen.

2. Aber selbst wenn dieser Grundsatz auf sittlichem Gebiete gültig wäre, so würde doch daraus nicht folgen, was von den Probabilisten zu Gunsten ihres Systems daraus gefolgert wird. Denn, was wohl zu bemerken, es handelt sich ja hier keineswegs um die libertas facti, d. h. um das physische Vermögen, überhaupt etwas zu thun oder zu unterlassen, sondern es handelt sich hier vielmehr um die libertas juris, d. h.

---

1) A. a. O.

2) Vasquez, Azor, Turrian u. a.

um das Vermögen, etwas **erlaubt** zu thun und zu unterlassen. Zweifele ich daher, ob in Beziehung auf eine vorhabende Handlung ein Verbot bestehe, so ist ja gerade dieses zweifelhaft, ob es mir erlaubt sei, die fragliche Handlung zu begehen, d. h. ob ich im Besitze meiner Freiheit sei. Es enthält somit der Satz, daß man, so lange die Existenz des Gesetzes nicht gewiß, im Besitze der Freiheit sei, nur eine petitio principii; man stellt etwas als Princip auf, was selbst erst des Beweises bedarf. Tritt der Fall ein, daß die Gründe **für** die Existenz eines Verbotes ebenso erheblich sind, als die Gründe **gegen** diese Existenz, so kann ich vernünftiger Weise nicht urtheilen, daß die Handlung nicht verboten sei, und daher bin ich dann auch nicht mehr im Besitze der libertas juris. Es kann nämlich keinem Zweifel unterliegen, daß der Mensch nichts thun darf, wenn er nicht vorher zu einer vernünftigen Ueberzeugung gelangt ist, daß dieses ihm von dem göttlichen Willen gestattet oder befohlen ist; denn der göttliche Wille ist die Regel unseres Willens, die Regel ist aber früher als das Geregelte und ehe es mithin mir erlaubt sein kann, etwas zu thun, muß dieses mir von Gott gestattet sein, oder ich muß erst erkannt haben, daß dasjenige, was ich thun will, dem göttlichen Willen gemäß oder ihm wenigstens nicht widersprechend sei. Mit einem Worte, im Zweifel oder bei gleicher Probabilität **für** und **gegen** die Existenz eines Gesetzes, ist nicht meine Freiheit im Besitzstande, sondern im Besitzstande ist das allgemeine Gesetz der Unterwerfung meines Willens unter den Willen Gottes als meines höchsten Herrn und Gesetzgebers, und dieses Gesetz verpflichtet mich, alles dessen mich zu enthalten, wovon ich zweifele, ob es dem Willen Gottes widersprechend sei [1]).

3. Recht auffallend aber zeigt sich das Unhaltbare des fraglichen Grundsatzes auf sittlichem Gebiete, wenn man einzelne kasuistische Entscheidungen vergleicht, denen er zur Basis gedient.

---

1) Vergl. *Antoine,* Theolog. moral. tract. de conscient. p. 45.

Frage: Wenn ein Jüngling zweifelt, ob er das einundzwanzigste Lebensjahr schon erreicht habe, ist er zur Beobachtung des Fastengebotes verpflichtet? Antw.: Nein. Warum nicht? Weil die Freiheit im Besitzstande ist, denn das Fastengebot verbindet erst vom einundzwanzigsten Lebensjahre an; bis dahin war mithin die Freiheit des Jünglings durch jenes Gebot nicht beschränkt, sie ist im Besitzstande und es darf mithin im Zweifel zu ihren Gunsten entschieden werden.

Wenn aber Jemand zweifelt, ob er das sechszigste Jahr bereits zurückgelegt, ist dieser zum Fasten verpflichtet? Ja; weil bis dahin das Fastengebot im Besitzstande war, indem der Mensch bis zum sechszigsten Lebensjahre daran gebunden ist.

Desgleichen: Zweifle ich, ob die Mitternachtsstunde vom Freitag auf Samstag bereits vorüber; darf ich Fleich essen? Antw.: Nein; weil hier nicht die Freiheit, sondern das Abstinenzgebot im Besitzstande ist. Zweifle ich aber, ob die Mitternachtsstunde vom Donnerstage zum Freitage bereits vorüber? Dann darf ich noch Fleisch essen, weil ich den Donnerstag an das Abstinenzgebot nicht gebunden bin, bis dahin also die Freiheit im Besitzstande sich befindet.

Zweifle ich, ob ich ein Gelübde abgelegt, bin ich zur Erfüllung des fraglichen Gelübdes verpflichtet? Nein, weil die Freiheit im Besitzstande war. Zweifle ich aber, ob ich ein Gelübde, das ich abgelegt, bereits erfüllt habe, dann bin ich zur Erfüllung, rücks. zu wiederholter Erfüllung verpflichtet, weil das Gesetz (denn das abgelegte Gelübde hat Gesetzeskraft) bis dahin im Besitzstande gewesen ist [1]. Wer sieht diesen Entscheidungen nicht auf den ersten Blick das rein Willkührliche und Aeußerliche an [2]?

---

1) Vergl. *Liguori* Theolog. Moral. Lib. 1. Tract. 1. de consc. c. 2. n. 28 ff.

2) Als einer der angesehensten Gegner trat gegen das System des heil. Liguori Patuzzius auf theils in seiner Ethic. Christ. (T. I. p. 355 ff.), theils in einer besonderen Schrift, betitelt: La Causa del probabilismo richiamata all' esame da Monsig. Alfonso de Liguori etc. Auf die dadurch veranlaßte Apologie des heil. Liguori antwortete er mit einer

§. 41.
Tutiorismus.

Wie man einen strengen und milden Probabilismus unterscheidet, so unterscheidet man auch einen strengen und milden Tutiorismus. Der strenge Tutiorismus (Antiprobabilismus) verwirft alle Probabilität, behauptend, daß man selbst der probabelsten Meinung nicht folgen dürfe, wenn sie nicht zugleich die sicherste sei. In dieser Form ist aber der Tutiorismus ein reiner Rigorismus und vom päpstlichen Stuhle verworfen worden. Papst Alexander censurirte nämlich folgende These: non licet sequi opinionem vel inter probabiles probabilissimam [1]). Der milde Tutiorismus läßt zwar die opinio probabilissima als Leiterin menschlicher Handlungen zu, aber nicht die opinio probabilior, wenn diese nicht zugleich die opinio tutior ist.

Aber auch gegen den Tutiorismus in dieser milderen Form lassen sich gegründete Bedenken erheben.

1) Zum erlaubten Handeln ist eine moralische Gewißheit, aber nicht eine solche Gewißheit erforderlich, die jede auch noch so geringe Furcht der Wahrheit des Gegentheils ausschließt, in-

---

neuen Schrift: Osservazioni teologiche sopra l'apologia dell' illustrissimo e reverendissimo M. D. Alfonso de Liguori etc. Patuzzius führt gegen den Satz, daß ein zweifelhaftes Gesetz nicht verbinde, weil ein nicht gehörig promulgirtes nicht verbinde, unter anderm Folgendes an:

1. Damit ein Gesetz für gehörig promulgirt gelten könne, genüge schon eine probable Kenntniß desselben. Diese aber ist mit der opinio probabilis, quae fiat pro lege wirklich vorhanden.

2. Etwas anders ist die promulgatio legis, und etwas anders die divulgatio legis. Die letztere ist nicht nothwendig, damit das Gesetz verbinde; nicht jeder einzelne Untergebene braucht Notiz vom Gesetze zu erlangen, um daran gebunden zu sein, es genügt, daß die promulgatio durch öffentliche und äußerliche Zeichen stattgefunden hat. Was das Naturgesetz betrifft, so hat dem heil. Thomas zufolge die Promulgation desselben stattgefunden dadurch, daß es Gott dem Menschen überhaupt als ein natürlich zu erkennendes eingedrückt hat. («Promulgatio legis naturae est ex hoc ipso, quod Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam.» *Thom.* 1. 2. qu. 90. art. 4.).

1) Unter den von Alexander VIII. condemnirten Sätzen der dritte.

dem diese in vielen Fällen gar nicht erreichbar ist. Die moralische Gewißheit ist aber bei der probableren Meinung wirklich vorhanden, sei es nun, daß diese zugleich die sicherere oder daß sie die weniger sichere ist. Mag es immerhin sein, daß auch die ihr entgegengesetzte Meinung Gründe für sich aufzuweisen hat, so werden doch diese Gründe durch die erheblicheren Gründe, welche der probableren Meinung zur Seite stehen, zu Boden gedrückt.

2. Auch im gemeinen und alltäglichen Leben, wie oft setzt man hier den sichereren Theil zurück und wählt den probableren, ohne bei irgend Jemanden auch nur im mindesten das Vorurtheil eines unvernünftigen Handelns zu erwecken. Ja man kann sagen, daß der Tutiorismus, im gemeinen und alltäglichen Leben durchgeführt, geradezu auf die größten Abgeschmacktheiten führen würde. Ich dürfte z. B. als Tutiorist kein Pferd, keinen Wagen, kein Schiff besteigen, keine Reise unternehmen u. dgl., weil die Furcht, hierbei zu verunglücken, wenigstens nicht ganz ausgeschlossen werden kann.

3. Es lassen sich Fälle denken, wo auch der Tutiorismus mit sich selbst in Widerspruch geräth. Ist z. B. der Beichtvater ein Tutiorist, so muß er einem Beichtkinde, dem es wahrscheinlicher ist, dem Kreditor die geliehene Summe bereits zurückgestellt zu haben, als Pflicht vorschreiben, die fragliche Summe zu zahlen, rücks. noch einmal zu zahlen, dem Kreditor aber, dem es wahrscheinlicher ist, die ausgeliehene Summe bereits empfangen zu haben, müßte er verbieten, die fragliche Summe anzunehmen, wenn sie ihm dargeboten, rücks. noch einmal ausgezahlt werden sollte. Und so veranlaßt in vielen Fällen der Tutiorismus, streng durchgeführt, nur Widersprüche und Verwirrungen.

Es muß daher der Satz des Antoninus festgehalten werden: «Viam tutiorem sequi, consilii est, non praecepti.»

§. 42.

Probabiliorismus.

Aus dem im vorigen §. Gesagten geht von selbst hervor, daß der Probabiliorismus vor allen andern Systemen den Vor-

zug behaupte. Es ist erlaubt, von zweien Meinungen derjenigen zu folgen, welche die probablere ist, wenn auch die entgegengesetzte die sicherere ist. Denn wenn der Mensch keine absolute, das Gegentheil gänzlich ausschließende Gewißheit erreichen kann, so genügt zu einem erlaubten Handeln die moralische Gewißheit. Die probablere Meinung gewährt aber eine solche moralische Gewißheit, indem durch die erheblicheren Gründe, welche ihr zur Seite stehen, die Gründe, welche für die entgegengesetzte sprechen, aufgewogen werden [1]). Auch hat dieses System die Praxis der Kirche selbst für sich. Mehrere Päpste (Alexander III., Honorius III., Cölestin III., Klemens II., Martin V. und Hadrian VI.) haben bei ihren Entscheidungen von dem Probabiliorismus Gebrauch gemacht, indem sie in dem feierlichen Gelübde der Keuschheit, und die beiden letztgenannten (Martin V. und Hadrian VI.) sogar in matrimonio rato sed non consummato Dispens ertheilten, ob ihnen gleich nicht unbekannt war, daß von sehr angesehenen Theologen dem päpstlichen Stuhle die facultas dispensandi in den genannten Fällen streitig gemacht worden und, was hier wohl zu bemerken, diese Ansicht von ihnen auch vorher nicht für improbabel erklärt worden war.

Doch versteht es sich von selbst, daß der sicherere Theil nicht aus bloßer Grille, Launenhaftigkeit u. dgl. dem probableren nachgesetzt werden darf, so wie auch nach einer päpstlichen Entscheidung, wo es sich um die Gültigkeit der Sacramente handelt, nur der sicherere Theil gewählt werden darf (vergl. §. 39.).

Desgleichen ist es von der größten Wichtigkeit, daß man sich in seinem Urtheile darüber, was mehr oder weniger probabel sei, nur nicht von Lieblingsneigungen, von der Stimme seiner Begierlichkeit, seines verderbten Herzens oder von egoistischen In-

---

1) Es finden hier Anwendung die Worte des heil. Augustinus: «Quisquis tantum, quantum homo potest ac debet, dat operam inveniendae veritati is, etiamsi non inveniat, beatus est, totum enim facit, quod ut faciat, ita natus est.» Contr. Academ. C. I. c. 3. Der heil. Thomas vertheidigt dieselbe Lehre: «Sufficit probabilis certitudo, quae ut in pluribus veritatem attingat etsi in paucioribus a veritate deficiat.» 2. 2. qu. 70. art. 2.

teressen irgend welcher Art bestimmen lasse. Wenn bei der Abwägung der Gründe und Gegengründe außer dem reinen und unbedingten Streben nach Wahrheit noch irgend ein anderer Einfluß obwaltend ist, so geht gleich von vornherein der ganzen Entscheidung das wichtigste Erforderniß ab.

Das zweifelhafte Gewissen (conscientia dubia).

§. 43.

Bleibt das Gewissen in Absicht auf Erlaubtheit oder Pflichtmäßigkeit einer vorhabenden Handlung gänzlich schwankend, so daß es sich ebenso wenig für als wider die Erlaubtheit, ebenso wenig für als wider die Pflichtmäßigkeit derselben entscheidet, so nennt man es zweifelhaft. Dieser Gewissenszweifel hat entweder darin seinen Grund, daß auf der einen Seite so wenig Gründe sind als auf der andern (das negativ zweifelhafte Gewissen), oder darin, daß die Gründe auf beiden Seiten gleich erheblich sind (das positiv zweifelhafte Gewissen). Der Gewissenszweifel der letzteren Art coincidirt mit der einfachen Probabilität, und hievon ist bereits oben gehandelt worden [1]).

Wie soll ich mich nun im Zustande eines zweifelhaften Gewissens verhalten? Die nächste Antwort auf diese Frage ist: ich soll bemüht sein, den Zweifel zu überwinden und (durch eigenes Nachdenken, durch Zuratheziehen eines Gewissensfreundes, des Beichtvaters u. dgl.) das zweifelhafte Gewissen in ein entschiedenes Gewissen verwan-

1) Man theilt den Zweifel außerdem in einen Zweifel über das Recht (dubium juris) und in einen Zweifel über das Faktum (dubium facti). Zweifle ich nämlich, ob eine Handlung pflichtmäßig, ob sie erlaubt oder verboten sei, so nennt man diesen Zweifel ein dubium juris. Dieser Zweifel theilt sich wieder in den speculativen (dubium speculativum) und in den praktischen Zweifel (dubium practicum). Der speculative Zweifel verhält sich zum praktischen, wie die Vernunft zum Gewissen. Ein Zweifel über das Faktum (dubium facti) ist vorhanden, wenn sich der Zweifel nicht auf die Existenz eines Gesetzes, sondern auf die Erfüllung oder Nichterfüllung eines Gesetzes bezieht, z. B. wenn ich zweifle, ob ich ein Gelübde, das ich abgelegt, bereits erfüllt, ob ich eine contrahirte Schuld bereits abgetragen habe u. dgl.

deln. Was ist aber zu thun, wenn dieses nicht gelingt? Diese Frage wird wieder verschieden beantwortet.

1. Nach einigen Moralisten soll oder darf ich im Zustande des zweifelhaften Gewissens ganz unthätig bleiben; sei ich zweifelhaft, ob eine vorhabende Handlung erlaubt, so solle ich unthätig bleiben; sei ich aber zweifelhaft, ob sie pflichtmäßig so dürfe ich unthätig bleiben. Unterstützt hat man diese Ansicht durch Berufung auf das bekannte physikalische Gesetz, wonach ein Gegenstand, von zwei sich in ihrer Wirksamkeit gleichen Kräften nach zwei einander entgegengesetzten Seiten hingezogen, ganz bewegungslos bleibe, indem die Wirksamkeit der einen Kraft durch die der andern paralysirt werde. Dieses Gleichniß ist jedoch hier nicht treffend, denn im Falle ich zweifele, ob eine Handlung geboten oder pflichtmäßig sei, handelt es sich gerade darum, ob ich unthätig bleiben dürfe, ob nicht das unthätig Bleiben geradezu einer Pflichtverletzung gleichkomme. Auch ist zu bemerken, daß die in Rede stehende Regel in manchen Fällen ganz unausführbar ist und in Widersprüche verwickelt. Es gibt nämlich Gebote, die affirmativ und negativ zugleich sind, z. B. das Gebot der Sonntagsfeier; dieses Gebot gebietet mir die andächtige Anhörung einer heil. Messe, und verbietet mir knechtliche Arbeit. Nach der aufgestellten Regel müßte ich mich, im Falle ich zweifelte, ob ein Tag ein Sonn- oder ein gebotener Festtag sei, zwar der knechtlichen Arbeit enthalten, eine heil. Messe aber brauchte ich nicht zu hören, d. h. theilweise dürfte ich das Gebot übertreten, theilweise müßte ich es erfüllen.

2. Andere modificirten den aufgestellten Grundsatz dahin, daß sie behaupteten, im Zustande des zweifelhaften Gewissens solle oder dürfe der Mensch wenn auch nicht absolut unthätig bleiben, doch in statu quo verharren nach dem bekannten Satze: in dubio melior est conditio possidentis. Entweder, sagt man, ist in einem zweifelhaften Gewissensfalle die Freiheit oder das Gesetz im Besitzstande; ist das Gesetz im Besitzstande, so bin ich verpflichtet es zu befolgen, ist die Freiheit im Besitzstande, so brauche ich das Gesetz nicht zu befolgen. Bin ich z. B. darüber gewiß, daß ich Jemandem etwas abgeliehen habe, aber zweifelhaft, ob ich es

zurückgegeben, so bin ich zur Zahlung, rücks. nochmaligen Zahlung verpflichtet, weil hier das Gesetz im Besitzstande ist, das Gesetz nämlich, welches mir gebietet, contrahirte Schulden zu bezahlen; anders aber, wenn ich darüber zweifelhaft bin, ob ich überhaupt von Jemandem etwas geliehen habe, denn dann ist nicht das Gesetz, sondern die Freiheit im Besitzstande, und ich brauche daher nicht zu zahlen. Desgleichen, bin ich darüber gewiß, daß ich ein Gelübde abgelegt, aber zweifelhaft, ob ich es erfüllt habe, so bin ich zur Erfüllung, rücks. nochmaligen Erfüllung des Gelübdes verpflichtet, dagegen bin ich dazu nicht verpflichtet, wenn ich zweifle, ob ich überhaupt ein Gelübde abgelegt habe, weil hier nicht das Gesetz, sondern die Freiheit im Besitzstande ist. Dieser Entscheidung steht jedoch entgegen, daß, wie bereits §. 40. gezeigt worden, der Satz: in dubio melior est conditio possidentis nur auf äußerem rechtlichem, nicht auf sittlichem Gebiete Gültigkeit hat.

3. Es bleibt mithin als Verhaltungsregel in zweifelhaften Gewissensfällen nur der alte Grundsatz übrig, daß man den sichereren Theil wählen solle (in dubiis pars tutior eligenda est), d. h. daß man im Zweifel, ob eine Handlung verboten sei, dieselbe unterlassen, und im Zweifel, ob sie geboten sei, dieselbe vollbringen solle. Dieser Grundsatz ist alt; denn er findet sich schon bei den ältesten Kirchenlehrern ausgesprochen [1]) und wird vertreten von den berühmtesten Auctoritäten (Alexander von Hales [2]), Thomas [3]), Duns Scotus [4]) u. A.). Es ergibt sich die Richtigkeit

1) Vergl. *Morin.* l. 1. de poenit. c. 5. n. 10.

2) Summ. P. II. qu. 112.: Qui dubitat de aliquo contractu, utrum sit simoniacus nec ne, eo quod quidam doctores dicunt esse simoniacum eo quod quidam negant . . . ei abstinendum est ab hoc contractu, ne se committat discrimini.

3) An mehreren Stellen vergl. Quodl. 8. art. 13. q. art. 15. suppl. qu. 6. art. 4.

4) Multa in actibus humanis sunt dubia, utrum sint peccata mortalia etiam suppositis omnibus doctrinis doctorum et expositorum. Tamen non est dubia via salutis; quia a talibus tanquam periculosis debet homo sibi cavere et se custodire ne, dum exponit se periculo, incidat in peccatum; vergl. qu. 2. prol. in fin.

dieses Grundsatzes auch aus der Natur der Sache selbst. Wenn ich etwas thue, dessen Erlaubtheit mir zweifelhaft ist, so setze ich mich offenbar der Gefahr einer Sünde aus; sich aber der Gefahr der Sünde aussetzen, ist sündhaft, denn wer die Gefahr liebt, sagt die heil. Schrift, kommt in der Gefahr um [1]).

Freilich kann es auch Fälle geben, wo es schwer zu entscheiden ist, auf welcher Seite der sicherere Theil sei. Denken wir uns z. B. einen Tagelöhner, der unter Akatholiken wohnend, zweifelte, ob ein Tag ein gebotener Feiertag sei oder nicht; ist's ein Feiertag, so dürfte er nicht arbeiten, im entgegesetzten Falle aber wäre er es sich selbst und seinen Angehörigen schuldig, daß er arbeite. Welcher von beiden Theilen ist hier der sicherere? In solchen Fällen sündige ich nicht, welchen Theil ich auch immer erwähle, wenn ich mich bei meiner Wahl nur nicht von Pflichtscheue leiten lasse, sondern redlich und rein nach bestem Willen und Gewissen wähle.

Ueber das perplexe Gewissen (conscientia perplexa).

§. 44.

Eine besondere Art des zweifelhaften ist das perplexe Gewissen, d. h. derjenige Gewissenszustand, wo der Mensch sich gleichsam zwischen zwei zu gleicher Zeit nicht zu erfüllende Pflichten in die Mitte gestellt sieht, dergestalt, daß er die eine Pflicht zu verletzen glaubt, wenn er die andere erfülle und mithin zu sündigen fürchtet, was er auch wählen möge. Es liegt in der Natur der Sache selbst, daß der Mensch auf ein Mehreres, was sich gegenseitig ausschließt, zugleich nicht verpflichtet sein kann, mit andern Worten, daß eine Kollision der Pflichten im Grunde gar nicht stattfinden kann; denn in letzter Instanz sind alle Pflichten im Willen Gottes begründet, der Wille Gottes aber kann sich selbst niemals widersprechen. Die Pflichtenkollision ist mithin nur Schein, entspringend aus der Befangenheit und Beschränktheit des menschlichen Geistes, der sich vorspiegelt, auf Mehreres zugleich verpflichtet zu sein, da er es doch nicht ist. Auch die heil. Schrift kennt eine sogenannte Kollision

---

1) Ecclesiastik. 3, 14.

der Pflichten, aber sie gibt auch zu erkennen, daß dieselbe nur auf Schein beruhet [1]).

Da aber der Mensch nicht immer Schärfe des Geistes genug besitzt, von diesem Scheine sich loszuwinden, hat man allgemeinere Regeln aufgestellt, nach denen solche Kollisionsfälle zu entscheiden sind; vergl. §. 28.

Kann ich es auch mit bestem Bemühen zu keinem entschiedenen Urtheile bringen, welche von zweien oder mehreren zusammentreffenden Pflichten ich auszuwählen habe, so genügt die größere Wahrscheinlichkeit; und sollte auch diese nicht zu gewinnen sein, so darf ich beliebig wählen, und selbst wenn ich mich in meiner Wahl wirklich vergreifen würde, würde ich nicht sündigen: Gott sieht dann auf den Willen und nicht auf die That. «Quis enim,» sagt der heil. Augustinus, «peccat in eo, quod nullo modo caveri potest» [2]).

§. 45.

Die Wachsamkeit des Gewissens.

Die dritte Vollkommenheit des Gewissens ist die Wachsamkeit (vigilantia). Wachsam aber wird das Gewissen genannt, welches in den einzelnen Fällen, wo gehandelt werden soll oder nicht gehandelt werden soll, sich wirklich vernehmlich macht.

Den Gegensatz bildet das schlafende Gewissen (conscientia dormiens, dormitans), welches bei Handlungen, die zum Sittengesetze in Beziehung stehen, sich nicht vernehmlich macht. Mit der Wachsamkeit des Gewissens nahe verwandt ist das sogenannte zarte Gewissen; d. h. dasjenige, welches sich auch bei solchen Handlungen vernehmen läßt, welche von einer scheinbar untergeordneten sittlichen Bedeutung sind. Der Zartheit des Gewissens entgegen stehet das rohe oder stumpfe Gewissen, welches selbst in sittlichen Dingen von Wichtigkeit sich nicht vernehmen läßt.

---

1) Vergl. besonders Matth. 12, 5.; Luk. 14, 5., wo gelehrt wird, daß die Pflicht, den Sabbath zu heiligen, wichtigeren Pflichten weichen müsse.

2) Vergl. de lib. arbitr. l. 3. c. 18.

Daß der Mensch verpflichtet ist, alles anzuwenden, sein Gewissen wach zu erhalten, versteht sich von selbst. Das sicherste Mittel hiezu aber ist weniger das bloße Wissen der Sittenregeln, als die Achtung gegen die Aussprüche des Gewissens und die Treue in ihrer Befolgung [1]).

II. Das nachfolgende Gewissen (consc. consequens).

§. 46.

1) Nach geschehener Handlung übernimmt das Gewissen das Amt eines Richters, indem es die gute Handlung mit seinem Beifalle belohnt — das gute oder rechtfertigende Gewissen (conscientia benefacti) — und die böse Handlung mit dem Fluche der Verdammung belegt — das böse Gewissen (conscientia malefacti) —. Die heil. Schrift erwähnt des einen wie des andern, ebenso auch die Väter [2]).

2) Für eine gute Handlung gibt es hier auf Erden keinen schönern Lohn, als das unendlich süße Gefühl des guten Gewissens, und für eine böse Handlung keine schrecklichere Strafe, als die

---

1) In dieser Beziehung bemerkt der heil. Bernard (cap. 21. de interiori domo): «Multi quaerunt scientiam, pauci conscientiam, si vero tanto studio quaereretur conscientia, quanto quaeritur vana scientia, et citius apprehenderetur, et utilius retineretur;» und ein übrigens unbekannter Ordensgeneral ermunterte seine Untergebenen eifriger das Gewissen als die Wissenschaft zu studiren, mit den Worten: «Majores nostri studuerunt conscientiae, nunc vero verbum istud videtur una syllaba abbreviatum et remanet sola scientia, verendum et deinceps ne et una syllaba omittatur et tunc quidem restabunt nisi sola entia.»

2) Vergl. Röm. 2, 15. «Qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, *testimonium reddente illis conscientia ipsorum et inter se invicem cogitationibus accusantibus aut etiam defendentibus.*» 2 Korinth. 1, 12.: Nam gloria nostra haec est: testimonium conscientiae nostrae etc. Der heil. Augustinus schreibt in seinem Buche gegen die Manichäer cap. 1.: «Senti de Augustino quod lubet, dummodo eum conscientia sua non accuset.» Bernardus in seiner Schrift Meditat. cap. 3.: «Peccata mea celare non valeo, quia quocunque vado conscientia mea mecum est, secum portans, quidquid in ea reposui sive bonum, sive malum: si

Gewissensbisse (remorsus conscientiae); «nulla poena,» sagt der heil. Bernard, «est gravior mala conscientia, omnium siquidem delictorum ipsa est testis, ipsa judex, ipsa est tortor, ipsa cavet, ipsa accussat, ipsa judicat, ipsa condemnat.» Jenes Lob wird durch den Tadel der ganzen Welt nicht aufgewogen, und diese Gewissensbisse nicht durch das Lob der ganzen Welt. Von der Macht des unerbittlich strafenden Gewissens weis't die heil. Schrift mehrere sehr beherzigenswerthe Beispiele auf an Adam [1], Kain [2], David [3], Herodes [4], Judas [5], Felix [6] u. A.

3. Oft tritt der Fall ein, daß das Gewissen diejenige Handlung, die es als vorhergehendes gutgeheißen hat, als nachfolgendes verwirft, oder daß das Gewissen, welches in Absicht auf eine und dieselbe Handlung vor derselben ein unrichtiges war, nach derselben sich als ein richtiges äußert. Der Grund liegt darin, daß die verderbte Phantasie vor der unerlaubten Handlung diese mit verführerischem Reize umgab und dadurch das Urtheil des Gewissens irreleitete, aber sobald die Handlung geschehen, ist auch jener Reiz dahin und es zeigt sich das Böse in seiner wahren, nackten und scheußlichen Gestalt, oder vielmehr wie ein grausamer Geier hängt es sich an's Herz des Sünders und zerfleischt es durch die empfindlichsten Bisse.

4. Wie das vorhergehende Gewissen läßt auch das nachfolgende seine Stimme bald mehr bald weniger deutlich vernehmen. Der schlimmste moralische Zustand ist, wenn es bei bösen Handlungen gänzlich schweigt (das abgestumpfte Gewissen); ihn bezeichnen die heil. Väter als die härteste Strafe, womit Gott den Men-

---

male facio adest illa, si autem bene facere videor et inde extollor, sic in domo propria habeo accusatorem, testem, judicem, quin imo tortorem; malum enim non tantum reprehendit, sed et exercet vindictam, pungens continuo suo remorsu.»

1) 1 Mos. 3, 7. f.

2) 1 Mos. 4, 13.

3) Ps. 51.

4) Matth. 14, 2.

5) Matth. 27, 3. f.

6) Apst. 24, 25.

schen für seine Vergehungen auf Erden heimsuchet. Eine jede Abnahme der Scham vor sich selbst über die vollbrachte Sünde, eine jede Minderung der Selbstanklage ist ein weiterer Schritt auf dem Wege des Verderbens; und die völlige Schamlosigkeit bei der Sünde und nach der Sünde fällt zusammen mit der tiefsten Stufe moralischer Versunkenheit.

Doch kann auch das eingeschläferte Gewissen jeden Augenblick wieder aufgeweckt werden, namentlich ist dieses oft der Fall im Anblicke des Todes und des nahenden göttlichen Gerichtes; aber freilich erwacht es dann auch oft nur, um den Sünder in den Abgrund der Verzweiflung zu stürzen.

B. Die Freiheit.

Uebergang.

Das Gewissen bindet den Menschen an das erkannte göttliche Gesetz und fordert in den betreffenden Fällen dieses Gesetzes Vollziehung. Das Vermögen, dieser Forderung wirklich nachzukommen, besitzen wir in der Freiheit. Da dieses Wort aber so unendlich vieldeutig ist und in so sehr verschiedenem Sinne gebraucht wird, ist vor Allem festzustellen, in welchem Sinne es hier zu verstehen sei, oder in welchem Sinne der Mensch frei sein müsse, um als ein moralisches, moralischer Handlungen fähiges Wesen zu erscheinen. Wir handeln daher zuerst über den Begriff der Freiheit.

§. 47.

Begriff der Freiheit.

1. Freiheit (libertas voluntatis) wird nicht selten gleichbedeutend gebraucht mit Wille (voluntas), so wie das Produkt der ersteren, das „Freiwillige“ (liberum), mit dem Produkte des letzteren, dem „Willigen“ (voluntarium). Der Wille (voluntas) aber ist das Vermögen, irgend etwas mit Erkenntniß zu begehren oder zu erstreben (potentia volendi et nolendi ex praevia cognitione spirituali), oder kürzer, das Vermögen des vernünftigen Begehrens (appetitus rationalis)[1]; und unter dem „Willigen“

1) Thom. 1. 2. qu. 6.

(voluntarium) versteht man dasjenige, was vom Willen, als seiner Ursache, ausgehet (voluntarium est id, quod fit vel omittitur a voluntate). Ich kann etwas vernünftig oder mit Erkenntniß begehren und kann es doch zugleich nothwendig begehren. Wir begehren z. B. alle glücklich zu sein, wir begehren dieses ohne allen Zwang, wir können aber nicht auch das Gegentheil begehren, sondern nothwendig begehren wir, glücklich zu sein [2]. Mit dem Willen besteht mithin noch die Nothwendigkeit, oder deutlicher, das bloße Wollen schließt wohl den äußeren Zwang (coactio), aber noch nicht die innere Nothwendigkeit (necessitas) zu wollen aus [3].

2. Wendet man das Wort Freiheit in dem eben gedachten Sinne an, so wird die Realität dieses Begriffes von Niemanden in Frage gestellt; Niemand zweifelt, daß er mit Erkenntniß etwas begehren, daß er etwas erstreben könne, ohne von Außen dazu genöthigt zu sein. Aber dieses ist nicht die Freiheit, die wir suchen; besäße der Mensch die Freiheit bloß in diesem Sinne, so wäre er noch kein moralisches oder zurechnungsfähiges Wesen, er könnte nicht verdienen oder mißverdienen. Um verdienen oder mißverdienen zu können, muß er in seinen Handlungen nicht bloß frei sein vom äußeren Zwange (libertas a coactione, libertas spontaneitatis, libertas voluntarietatis), sondern er muß auch frei sein von der Nöthigung (libertas a necessitate), und er muß ganz aus freier Wahl in seinem Handeln sich bestimmen können.

a. Der Mensch, sagen wir, muß in seinem Handeln frei sein von der Nöthigung und dieses ist der negative Begriff der Freiheit, die dem Menschen als einem moralischen Wesen eigen sein muß. Zur genaueren Bestimmung dieses negativen Begriffs der Freiheit ist zu ermitteln, was hier unter Nöthigung (necessitas) zu verstehen sei. Die Nöthigung ist nach ältern Theologen die Determination zu Einem (determinatio ad unum); diese Determina-

---

2) Vergl. *Thom.* 1. 2. qu. 14. art. 6.: «Solum perfectum bonum, quod est beatitudo, non potest ratio apprehendere sub ratione mali aut alicujus defectus et ideo ex necessitate beatitudinem homo vult nec potest velle non esse beatus aut esse miser.»

3) *Thom.* 1. qu. 82. art. 1.

tion kann aber zweifach sein; sie kann wider Willen (determinatio violenta) und mit Willen (determinatio non violenta) des handelnden Subjektes stattfinden. Die erstere wird auch Zwang (coactio) schlechthin, die zweite Nöthigung schlechthin oder willige Nöthigung (necessitas simplex, necessitas voluntaria) genannt. Der Zwang ist als mit der Freiheit ganz unvereinbar schon oben ausgeschlossen worden, und kann daher hier gar nicht mehr in Frage kommen. Die einfache Nöthigung aber kann wieder doppelter Art sein, eine innere und eine äußere, je nachdem sie auf einem äußeren oder auf einem inneren Grunde beruht. Die innere Nöthigung wird wiederum eingetheilt in die vorhergehende (necessitas intrinseca antecedens) und in die nachfolgende (necessitas intrinseca consequens). Die vorhergehende innere Nöthigung ist diejenige, welche der freien Willenswahl vorangeht und von ihr gänzlich unabhängig ist; die nachfolgende ist diejenige, welche durch freie Willenswahl selbst herbeigeführt worden ist; sie ist z. B. eigen den Seligen im Himmel in Absicht auf die Liebe Gottes und den Verdammten in der Hölle in Absicht auf den Haß Gottes. Die Liebe Gottes ist bei jenen eine Nothwendigkeit, aber sie haben sich diese Nothwendigkeit durch freie Willenswahl selbst verdient; diesen ist der Haß Gottes eine Nothwendigkeit, aber sie haben diese Nothwendigkeit ebenfalls durch freie Willenswahl herbeigeführt; der Wille der Seligen ist befestigt im Guten (voluntas confirmata in bono), der Wille der Verdammten ist befestigt im Bösen (voluntas confirmata in malo). Mehr oder weniger kann sich jedoch jene nachfolgende Nothwendigkeit auch schon in diesem Leben finden, je nachdem sich der Wille im Guten oder im Bösen mehr oder weniger festgesetzt hat. Die Freiheit, um die es sich uns an diesem Orte handelt, ist nicht nur die Freiheit von der einfachen äußeren Nöthigung, sondern auch die Freiheit von der einfachen innern und zwar vorhergehenden Nöthigung; sie wird auch schlechthin freie Willkühr (liberum arbitrium) oder die Freiheit der Indifferenz (libertas indifferentiae) [1]) genannt.

---

1) Die Schule unterscheidet eine dreifache Indifferenz: eine indifferentia activa, eine indifferentia passiva und eine indifferentia propensionis. Die

b. Der Mensch muß ferner, haben wir gesagt, in seinem Handeln sich selbst aus freier Wahl bestimmen können, und dieses ist der positive Begriff der Freiheit, die dem Menschen als einem moralischen Wesen eigen sein muß; oder im positiven Sinne des Wortes ist die Freiheit das Vermögen zu wählen, das eigentliche Wahlvermögen (vis electiva, potentia eligendi). Wählen, Auswählen aber heißt: aus zweien oder mehreren Dingen, die einander entgegengesetzt sind oder doch zu gleicher Zeit miteinander nicht vereinbart werden können, eins ergreifen, annehmen oder setzen, und das andere oder die andern von sich weisen. Daher kann man die Freiheit im positiven Sinne auch definiren als das Vermögen, aus eigener Wahl sich selbst zu bestimmen zu einem von zweien oder von mehreren Dingen, die einander entgegengesetzt sind oder doch nicht miteinander zugleich vereinbart werden können (potentia se determinandi per electionem ad unum ex oppositis, seu incompossibilibus). Eine genauere Bestimmung bedarf nur noch das Wort Vermögen. Das Vermögen, aus eigener Wahl sich selbst zu bestimmen, muß nämlich ein ungehindertes sein, oder es darf ihm wenigstens kein Hinderniß entgegen-

---

indifferentia activa ist das Vermögen, sich durch Wahl zu einer von zwei oder mehreren Handlungen, die sich einander entgegengesetzt sind, zu bestimmen; die indifferentia passiva ist die Fähigkeit, etwas in sich aufzunehmen oder von sich abzuweisen, was man noch nicht besitzt; diese ist wieder eine rein passive, d. i. die Fähigkeit, nicht durch eigene Selbstbestimmung, sondern mit Nothwendigkeit etwas in sich aufzunehmen oder von sich abzuweisen; und eine nicht rein passive, d. i. die Fähigkeit, durch eigene Selbstbestimmung etwas in sich aufzunehmen oder von sich abzuweisen; so ist z. B. der Mensch, welcher Gott noch nicht liebt und noch nicht haßt, indifferent in Beziehung auf die Liebe und den Haß Gottes, weil er die eine und den andern durch freie Selbstbestimmung in sich aufnehmen kann. Die nicht rein passive Indifferenz ist mithin die indifferentia activa und passiva zugleich. Die indifferentia propensionis endlich ist die Gleichheit der Neigung zu mehreren Dingen (aequilibrium voluntatis non magis in unam partem quam in aliam propendentis); so, wenn Jemand sich nicht mehr hinneigt zum Hasse als zur Liebe und umgekehrt nicht mehr zur Liebe als zum Hasse. Diese indifferentia propensionis gehört nicht wesentlich zur Freiheit.

stehen, welches zu entfernen nicht in unserer Macht stände; denn wozu nützt mir das bloße Vermögen zu handeln, wenn es nicht in meiner Macht steht, dieses Vermögen auch anzuwenden, wenn der Anwendung desselben unbesiegliche Hindernisse entgegenstehen. Der Gefesselte hat z. B. auch das Vermögen zu laufen, und der im finsteren Kerker Schmachtende hat auch das Vermögen zu sehen, aber dieses Vermögen zu laufen und zu sehen ist, so lange seinem Gebrauch solche Hindernisse entgegenstehen, so gut wie kein Vermögen. Nimmt man zur Beseitigung jeder Mißdeutung die Bestimmung, daß das Vermögen zu wählen ein ungehindertes sein müsse, noch in die Definition von Freiheit auf, so wird sie vollständig also lauten: Die Freiheit ist das ungehinderte oder doch durch kein unbesiegliches Hinderniß gebundene Vermögen, sich selbst aus eigener Wahl zu bestimmen zu einem von zwei oder mehreren Dingen, die sich einander entgegengesetzt sind oder doch zu gleicher Zeit mit einander nicht vereinbart werden können (libertas est potentia *completa* et *expedita* se determinandi per electionem ad unum ex oppositis seu incompossibilibus).

Die einander entgegengesetzten oder doch zugleich miteinander nicht zu vereinbarenden Dinge oder Handlungen, zwischen denen die Freiheit wählt, können einander entgegengesetzt sein entweder contradictorisch (Lieben und Nicht-Lieben) oder conträr (Lieben und Hassen), oder sie können innerhalb derselben sittlichen Sphäre liegen und nur der Art nach von einander verschieden sein (Studium und Gebet). Das Vermögen, aus eigener Wahl sich zu einem von zweien Dingen zu bestimmen, die einander contradictorisch entgegengesetzt sind, wird libertas exercitii oder libertas contradictionis, das Vermögen, aus eigener Wahl sich zu einem von zweien Dingen zu bestimmen, die einander conträr entgegengesetzt sind, wird libertas contrarietatis, und das Vermögen endlich, sich aus eigener Wahl zu einem von zweien oder mehreren Dingen zu bestimmen, die nur der Art nach von einander verschieden sind, wird libertas specificationis genannt.

Nimmt man in die Definition der Freiheit zugleich die nähere Bezeichnung dieser möglichen verschiedenartigen Objekte auf, zwi-

schen denen ihr die Wahl gelassen ist, so kann man sagen: die Freiheit ist das ungehinderte oder doch durch kein unbesiegliches Hinderniß gebundene Vermögen, sich selbst aus eigener Wahl zu bestimmen zu einem von zwei oder mehreren einander entgegengesetzten oder doch nicht zugleich miteinander zu vereinbarenden Dingen, von denen einige sich contradictorisch, andere sich conträr entgegengesetzt und andere nur der Art nach von einander verschieden sind. Kommt mir die Freiheit in diesem Sinne zu, dann, aber auch nur dann kann ich sagen, ich sei der Herr meiner Handlungen und nur in diesem Sinne verstanden kann die Freiheit mit dem heil. Thomas facultas actuum suorum domina genannt werden.

§. 48.

Fortsetzung.

Halten wir die aufgestellte Begriffsbestimmung von Freiheit noch einen Augenblick fest, um jene unberechtigten oder unwesentlichen Bestimmungen auszuschließen, wodurch der wahre Begriff der Freiheit entweder über Gebühr verengert oder über Gebühr erweitert worden ist.

a) Das Vermögen zu sündigen (potentia peccandi) ist allerdings mit der Freiheit des Menschen verbunden, so lange dieser sich im Stande der Prüfung befindet, aber es gehört nicht zum Wesen der Freiheit, es ist keine Vollkommenheit, sondern nur eine Defektibilität der Freiheit; ist diese Defektibilität aufgehoben, so wird darum auch noch nicht das Wesen der Freiheit selbst aufgehoben. Gott besitzt das ganze Wesen der Freiheit, und doch ist das Vermögen zu sündigen ihm nicht eigen. Die Väter sind weit davon entfernt, die potentia peccandi als ein wesentliches Merkmal der Freiheit zu betrachten; im Gegentheile lehren sie, daß die Freiheit erst dann vollkommen sein werde, wenn jene potentia peccandi nicht mehr bestehen wird. „Was wird freier sein,“ sagt Augustinus, „als der freie Wille,

wann er nicht mehr der Sünde dienen wird; diese Freiheit ist dem Menschen als künftige Belohnung ausgesetzt, wie sie den heiligen Engeln schon jetzt zu Theil geworden ist." „Die erste Freiheit des Willens," fährt er gleich darauf fort, „bestand darin, auch nicht sündigen zu können (posse non peccare); die letzte Freiheit wird viel größer sein, sie wird die Unvermögenheit zu sündigen (non posse peccare) sein [1].» Bezeichnen aber die Väter das **liberum arbitrium** mitunter als **indifferentia activa ad bonum vel malum**, so nehmen sie nicht so sehr Rücksicht auf das, was der Freiheit wesentlich ist, als vielmehr auf den gegenwärtigen vorübergehenden, accidentellen Zustand derselben.

b) Auch gehört nicht zum Wesen der Freiheit die sogenannte Indifferenz der Neigung (indifferentia propensionis), welche darin besteht, daß der Wille sich nicht mehr zu der einen Seite (zum Bösen), als zu der andern (zum Guten) und umgekehrt hinneigt. Wäre diese Indifferenz der Neigung ein wesentliches Merkmal der Freiheit, so wäre weder der Mensch im Urzustande in ihrem Besitze gewesen, noch wäre es der gefallene Mensch; jener nicht, weil er mehr zum Guten als zum Bösen neigte, dieser nicht, weil er mehr zum Bösen als zum Guten neigt.

Wesentlich ist der Freiheit nur das Vermögen zu handeln und nicht zu handeln im oben angegebenen Sinne. Man wird aber doch wohl nicht behaupten wollen, daß der Mensch nicht auch gegen seine Neigung handeln könne.

c. Endlich gehört auch nicht zum Wesen der Freiheit das Vermögen, seinen Entschluß zu ändern. Denn Gott kommt das ganze Wesen der Freiheit zu, und doch kann er als der absolut Unveränderliche seinen Entschluß nie ändern; diese Bestimmung ist vielmehr ebenfalls nur wieder auf die geschöpfliche Freiheit im Prüfungszustande anwendbar.

---

1) De corrept. et gratia cap. 11.: «Quid erit autem liberius libero arbitrio, quando non potest servire peccato, quae futura erat et homini, sicut facta est angelis sanctis, merces meriti» und cap. 12.: «Prima ergo libertas voluntatis erat, posse non peccare, novissima erit multo major, non posse peccare.»

§. 49.

Die Freiheit als Bedingung der Imputabilität menschlicher Handlungen.

Nur wenn der Mensch in dem angegebenen Sinne frei ist, ist er auch für seine Handlungen zurechnungsfähig, d. h. kann ihm auf den Grund seiner Handlungen Verdienst oder Mißverdienst zuerkannt werden.

1. Die Wahrheit dieses Satzes ergibt sich schon aus der Natur der Sache selbst. Denn wie kann ich Jemanden für eine gute Handlung loben, die ungeschehen zu lassen nicht in seiner Macht stand, wie kann ich Jemanden des Tadels oder der Strafe werth halten für eine böse Handlung, die zu vermeiden ebenfalls nicht in seiner Macht stand? Lob kann man, wie Jeder begreift, nur für eine gute Handlung verdienen, die man hätte auch nicht thun können, Tadel und Strafe nur für eine böse Handlung, die man hätte vermeiden können. Sollen daher dem Menschen seine Handlungen überhaupt zugerechnet werden können, sei es zum Verdienst oder zum Mißverdienst, so muß er Herr seiner Handlungen sein, er muß sie vollbringen und nicht vollbringen, thun oder lassen können, d. h. er muß frei sein im eigentlichen Sinne des Wortes, nicht bloß frei vom Zwange, sondern auch frei von der Nöthigung.

2. Die Offenbarung bestätigt diesen Satz. So wird z. B. im Buche Jesus Sirach demjenigen Verdienst zuerkannt, der Gottes Gebote übertreten konnte und es nicht gethan hat, der sündigen konnte und nicht gesündigt hat («Beatus . . . qui potuit transgredi et non est transgressus, facere mala et non fecit; ideo stabilita sunt bona illius in Domino etc.» [1]); und unter den vielen Aussprüchen der Väter mögen hier nur die Worte des heil. Hieronymus Platz finden: „Mit freiem Willen, sagt dieser Kirchenlehrer, erschuf uns Gott und weder zur Tugend noch zur Sünde werden wir mit Nothwendigkeit hin-

---

1) 31, 8. ff.

gezogen, denn wo Nöthigung, da ist weder Verdammniß noch Belohnung" (alioquin ubi necessitas est, nec damnatio, nec corona est[1]). Die entgegengesetzte Ansicht bezeichnet der heil. Thomas geradezu als häretisch, und zwar, wie er hinzufügt, weil durch diese Ansicht alles Verdienst und Mißverdienst menschlicher Handlungen unbedingt aufgehoben wird[2]). Auch liegen hierüber ausdrückliche Entscheidungen des römischen Stuhles vor. Von den Päpsten Pius V., Gregor XIII. und Urban VIII. wurde folgende These des Bajus condemnirt: «Homo peccat etiam damnabiliter in eo, quod *necessario facit*» und unter den condemnirten Thesen des Jansenius lautete die dritte: «Ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione.» Die Ansicht des Jansenius ging nämlich dahin, daß unser Wille in statu naturae lapsae das Gute wie das Böse mit Nothwendigkeit thue, je nachdem er von der Gnade oder Begierlichkeit bestimmt werde. Sei die Gnade stärker als die Begierlichkeit, so thue der Mensch nothwendig das Gute, sei die Begierlichkeit stärker als die Gnade, so thue er nothwendig das Böse. Zwar habe er auch im ersten Falle das Vermögen (potentia), der Gnade zu widerstehen, aber dieses Vermögen sei durch die Gnade gebunden, und ebenso habe er auch im zweiten Falle das Vermögen, der Begierlichkeit zu widerstehen, aber dieses Vermögen sei durch die Begierlichkeit gebunden, so daß er doch immer im einen wie im andern Falle genöthigt werde. Wenn gleich er

---

1) Contr. Jovinianum l. 2. Vergl. auch *Iren.* contr. haeres. l. 4. c. 71.; *Clem. Alexandr.* (Strom. l. 1.); *Chrysost.* (homil. 22. in Genes.); *Damascen.* (de fide l. 2. c. 26.)

2) Qu. 6. de malo, art. un. «Quidam posuerunt, quod voluntas hominis ex necessitate movetur ad aliquid eligendum, nec tamen ponebant, quod voluntas cogeretur; non enim omne necessarium est violentum, sed solum id, cujus principium est extra... Haec autem opinio est haeretica; tollit enim rationem meriti et demeriti in humanis actibus. Non enim videtur esse meritorium vel demeritorium, quod aliquis ex necessitate agit, quod vitare non possit.»

aber sowohl zu seinen guten, wie zu seinen bösen Handlungen genöthigt werde, zu jenen durch die stärkere Macht der Gnade, zu diesen durch die stärkere Macht der Begierlichkeit; so seien ihm nichtsdestoweniger jene zum Verdienst, diese zum Mißverdienst zuzurechnen. Man begreift aber, daß dieses ebenso viel heißt, als wenn man behauptete: einem Soldaten, dem Hände und Füße gebunden sind, kann es als Schuld angerechnet werden, wenn er nicht kämpft, indem ihm doch das Vermögen zu kämpfen geblieben. Man darf nicht etwa einwenden, die Sünde, die ich zwar jener Voraussetzung zufolge in statu naturae lapsae von der Begierlichkeit genöthigt begehe, sei wenigstens in ihrer letzten Ursache, in der Sünde Adams nämlich, eine freiwillige und eben mit Rücksicht darauf könne sie allerdings auch den Nachkommen Adams als eine freiwillige zugerechnet werden: denn persönliche Sünden können nur dann zur Schuld zugerechnet werden, wenn sie aus einer persönlich freien Ursache hervorgehen. Die entgegengesetzte Lehrmeinung ist vom päpstlichen Stuhle geradezu verworfen worden. Papst Alexander VIII. condemnirte nämlich folgenden Satz: In statu naturae lapsae ad peccatum mortale et demeritum sufficit illa libertas, qua voluntarium fuit in causa sua, peccato originali et voluntate Adami peccantis. Unerschütterlich steht daher der Satz fest: Gibt es im gefallenen Menschen keine Freiheit im eigentlichen Sinne (d. h. keine libertas a coactione et a necessitate), so gibt es auch kein Verdienst und kein Mißverdienst, so gibt es keine Tugend und kein Laster, so gibt es nichts moralisch Gutes und nichts moralisch Böses mehr. Alles das sind dann nur leere, nichts bedeutende Namen. Hieraus leuchtet die Wichtigkeit der Frage ein, ob der Mensch eine solche Freiheit, wie sie eben gefordert worden, wirklich besitze.

§. 50.

Realität der Freiheit.

Der Mensch ist auch im gefallenen Zustande noch wirklich im Besitze der Freiheit im eigentlichen Sinne dieses Wortes. Die Kirche hat sich hierüber klar und entschieden ausgesprochen. Die hl. Sy-

node von Trient lehrt nämlich, daß die Freiheit (liberum arbitrium) im gefallenen Menschen zwar geschwächt, aber keineswegs vernichtet sei, und belegt die entgegengesetzte Behauptung mit dem Anathem [1]). Daß unter der Freiheit (liberum arbitrium) hier die Freiheit im eigentlichen Sinne (libertas a coactione et a necessitate) verstanden werden müsse, erleidet durchaus keinen Zweifel; denn offenbar beschäftigte sich die hl. Synode mit Lehren, welche die damaligen Irrlehrer verworfen oder alterirt, nicht mit solchen, welche sie mit der Kirche gemeinsam festhielten. Verworfen hatten aber die damaligen Irrlehrer nicht die Freiheit vom äußern Zwange, sondern die Freiheit von der Nöthigung oder das eigentliche liberum arbitrium, dem bekanntlich Luther das servum arbitrium entgegensetzte. Die Jansenisten machten sich daher der auffallendsten Verdrehung schuldig, wenn sie behaupteten, daß ihre Ansicht von der Freiheit als einer bloßen Freiheit vom Zwange (lib. a coactione) oder doch nur als einer Freiheit von einer unüberwindlichen oder unveränderlichen Nöthigung (lib. a necessitate insuperabili vel invariabili) mit der Kirchenlehre im Einklang stehe. Des Ausdruckes liberum arbitrium bedienten sie sich, aber diesem Ausdrucke legten sie einen ganz andern Sinn unter. Im Ausdrucke stimmten sie mit der Kirche überein, in der Sache wichen sie von ihr ab. Denn, wie schon oben bemerkt, was kann es dem Soldaten helfen, daß er das Vermögen zu kämpfen hat, wenn ihm Hände und Füße gebunden sind, wenn mithin dem Gebrauche dieses Vermögens Hindernisse entgegenstehen, die er selbst wenigstens nicht besiegen kann [2]).

---

1) Sess. VI. cp. 1. «Tametsi in eis (lapsis) liberum arbitrium minime exstinctum esset, viribus licet attenuatum et inclinatum» und can. 5.: «Si quis liberum arbitrium post Adae peccatum amissum et exstinctum esse dixerit .., anath. sit.»

2) Vergleichen läßt sich hier noch der zweite Kanon des zweiten Arausicanischen Koncils: «Hoc secundum fidem catholicam credimus, quod accepta per baptismum gratia omnes quae ad salutem pertinent possint et debeant, si fideliter laborare voluerint, implere.» Auch das Koncil von Konstanz hat Wikleffs Behauptung, daß Alles, was geschehe, mit Nothwendigkeit geschehe, mit dem Anathem belegt. Wikleff verstand

Die kirchliche Lehre von der Realität der Freiheit auch im gefallenen Menschen findet sich in der hl. Schrift selbst deutlich ausgesprochen. So redet Moses die Israeliten folgendermaßen an: „Zu Zeugen rufe ich heute an Himmel und Erde, daß ich euch vorgelegt habe Leben und Tod, Segen und Fluch. So wähle denn das Leben, auf daß du lebest, du und dein Same, und den Herrn deinen Gott liebest und seiner Stimme gehorchest und ihm anhangest" [1]). Nach diesem Ausspruche war es doch den Israeliten (und sie befanden sich ja in statu naturae lapsae) durchaus in die Hand gelegt, zu wählen, was sie wollten: Leben oder Tod, Gutes oder Böses. Die Aufmunterung, das Leben zu wählen, wäre nicht allein unnütz, sondern auch ungereimt, wenn es nicht in ihrer Macht gestanden, das Leben wirklich zu wählen. Denn wie kann ich vernünftiger Weise aufgemuntert werden, etwas zu thun, zu dessen Unterlassung ich unwiderstehlich genöthigt werde und wie kann ich aufgemuntert werden, dasjenige zu unterlassen, welches ich beim besten Willen nicht vermeiden kann.

Ebenso heißt es im Buche Ecclesiastikus: „Gott hat von Anfang den Menschen geschaffen und ihm die freie Wahl gelassen. Er gab dazu seine Gebote und Gesetze. Willst du seine Gebote halten und immer gläubig sein nach seinem Wohlgefallen, so wirst du auch bewahrt. **Er hat dir Feuer und Wasser vorgelegt, strecke deine Hand aus nach dem, was du willst. Der Mensch hat vor sich Leben und Tod; was er will, wird ihm gegeben werden"** [2]).

Aber es bedarf nicht der Anführung einzelner Stellen; denn alle Gebote und Verbote, alle Räthe, alle Verheißungen von Belohnungen, alle Androhungen von Strafen, wie sie fast auf jeder Seite der hl. Schrift wiederkehren, sie sind ebenso viele faktische Zeugnisse, welche die hl. Schrift für die Realität der Freiheit ausstellt [3]).

---

unter der necessitas die necessitas voluntaria, welche er im Gegensatze zu Kalvin und Jansenius von dem göttlichen Vorherwissen herleitete.

1) 5 Mos. 30, 19.

2) 15, 14 ff.

3) **Thom. 1. qu. 83. art. 1.: Homo est liberi arbitrii, alioquin fru-**

Die Aussprüche der hl. Väter über unsern Lehrpunkt finden sich zusammengestellt bei Bellarmin [1]). Vorzugsweise auf Augustinus beriefen sich die Gegner der katholischen Freiheitslehre (Jansenius hat dem Werke, worin er seine irrigen Ansichten über die Freiheit niedergelegt, sogar den Titel: Augustinus vorgesetzt); aber auch Augustinus spricht sich an verschiedenen Stellen mit unzweideutigen Worten ganz im Sinne der katholischen Lehre aus [2]).

---

stra essent consilia, exhortationes, praecepta, prohibitiones, praemia et poenae.

1) Controv. de grat. et lib. arbitr. l. 5. cp. 25 sq.

2) Vergl. Contr. *Faust.* l. 2. c. 2.: «Et nos quidem sub fato stellarum nullius hominis genesim ponimus, ut liberum arbitrium voluntatis, quo bene vel male vivitur, praeter justum judicium Dei ab omni necessitatis vinculo vindicemus;» de grat et lib. arbitr. cp. 2. sagt er, nachdem er die bekannte Stelle im Buche Ecclesiastik. 15, 14. angeführt: Ecce apertissime videmus expressum liberum humanae voluntatis arbitrium. Er faßt also die Freiheit (das liberium arbitrium) hier ganz in demselben Sinne, wie das Buch Ecclesiastikus; in s. Buche de duabus animabus c. 11. kommt folgende Stelle vor: «Etiamne hi libri obscuri mihi scrutandi erant, unde discerem, neminem vituperatione suppliciove dignum, qui aut id velit quod justitia velle non prohibet, aut id non faciat, quod facere non potest? Nonne ista cantant et in montibus pastores et in theatris poëtae et indocti in circulis et docti in bibliothecis et magistri in scholis et antistites in sacratis locis et in orbe terrarum genus humanum. Quod si nemo vituperatione vel damnatione dignus est, aut non contra vetitum justitiae faciens, aut quod non potest non faciens; quis dubitet tum esse peccatum, cum et velle injustum est et liberum nolle; et ideo definitionem illam veram esse: peccatum est voluntas retinendi vel consequendi quod justitia vetat et unde liberum est abstinere;» und cp. 12.: «Peccati enim tenere quemquam, quia non fecit, quod facere non potuit, summae iniquitatis est et insaniae. Quamobrem illae animae quidquid faciunt, si natura. non voluntate faciunt, id est, si libero et ad faciendum et ad non faciendum motu animi carent, si denique his abstinendi ab opere suo potestas nulla conceditur, peccatum tantum tenere non possumus.» De grat. et lib. arbitr. c. 2.: «Ubi ad aliquid faciendum vel non faciendum opus voluntatis exigitur, satis liberum demonstratur arbitrium. Nemo ergo Deum caussetur in corde suo, sed sibi imputet quisque, cum peccat.» Weit entfernt, daß er die gegen die

Zwar werden sowohl von Augustinus, als auch von andern Kirchenlehrern die Ausdrücke: necessitas und coactio, voluntarium und liberum, cogi und necessitari, liberum und non coactum häufig mit einander verwechselt, niemals aber die dadurch jetzt bezeichneten Begriffe; man nahm nur jene Ausdrücke in ihrer weiteren Bedeutung [1]).

§. 51.

Fortsetzung.

Ebenso entschieden wird die Realität der Freiheit durch unser eigenes unmittelbares Bewußtsein bezeugt. In hundert Fällen bezeugt mir mein eigenes unmittelbares Bewußtsein nicht nur, daß ich zu meinem Wollen und Handeln von keiner äußeren Macht genöthigt werde, sondern auch daß es lediglich von mir selbst abhange, das gerade Entgegengesetzte zu wollen und zu thun, d. h. daß mein Wollen und Thun auch keiner inneren Nöthigung unterliege. Wer unterscheidet nicht zwischen dem glücklich sein Wollen

---

Manichäer zum Beweise der Freiheit früher angeführten Stellen später zurückgenommen, hat er sie im ersten Buche seiner Retractationen auf's neue angeführt und bestätigt. Nur war es ihm hier zugleich um den Beweis zu thun, daß der Mensch ohne die Gnade kein heilbringendes Werk verrichten könne und daß mithin jene Stellen, wo die Freiheit des Menschen behauptet worden, mit der Lehre von der Erbsünde nicht im Widerspruch stehen.

1) So gebraucht Augustinus das cogere in der Bedeutung von necessitare retract. l. 1. c. 15., indem er von den ersten Stammeltern sagt: «Qui primi in paradiso fuerunt humano generi origo mali, nullo cogente, peccando, hoc est libera voluntate peccando: quia et scientes contra praeceptum fecerunt et ille tentator suasit, ut hoc fieret, *non coëgit.*» Desgleichen braucht er de vera religione cp 14. das voluntarium gleichbedeutend mit liberum: «Usque adeo peccatum voluntarium est malum, ut nullo modo sit peccatum, nisi sit voluntarium;» ebenso in seiner Schrift de duab. animab. c. 11.: «Si liberum non sit, non est voluntas.» Auch beim hl. Thomas kommt diese Verwechselung der Ausdrücke noch vor, vergl. unter andern 2 dist. 25. qu. un. art. 4.: «Liberum arbitrium dicitur ex eo, quod cogi non postet.»

und zwischen dem spatzieren gehen Wollen? Das erstere Wollen können wir nicht verhindern; unsere eigene Natur bestimmt und nöthigt uns, unser Glück zu begehren; wir überlegen daher auch nicht, ob wir glücklich sein wollen oder nicht, ja wir denken hier nicht einmal an die Möglichkeit eines Ueberlegens. Anders aber verhält es sich in Absicht auf das letztere Wollen. Ob ich spatzieren gehen solle oder nicht, darüber kann ich mit mir selbst zu Rathe gehen, kann Gründe und Gegengründe abwägen und hienach mich aus freier Wahl für das Eine oder für das Andere bestimmen. Man hat zwar eingewendet, daß, auch wo wir überlegen, ob wir handeln oder nicht handeln, ob wir so oder anders handeln sollen, doch immer dieser oder jener Grund vorhanden sei, der unsere Wahl entweder auf diese oder jene Seite hinlenke, uns also nothwendig bestimme; nur daß wir uns dieses nothwendig Bestimmtwerdens nicht bewußt würden, und daß wir uns eben deßhalb einbildeten, uns selbst zu bestimmen oder mit Freiheit zu handeln, während doch in der That dieses nicht der Fall sei. Es gibt indeß Beispiele, woran es uns auf's deutlichste klar wird, daß dabei ein uns nothwendig bestimmender Grund gar nicht obwalten könne, sondern daß die letzte Bestimmung lediglich von unserm eigenen freien Willen ausgehe. Erhebe ich z. B. meine Hand, so kann ich mir deutlich bewußt werden, daß es einzig und allein in meinem freien Wollen steht, diese meine Hand zu bewegen oder nicht zu bewegen und daß, wenn ich zum ersteren mich entschließe, es wieder in meiner Macht steht, die Hand nach der rechten oder nach der linken Seite hinzubewegen, indem die Natur die Organe der Bewegung so eingerichtet hat, daß ich sie mit gleicher Schwierigkeit und mit gleicher Leichtigkeit nach der einen, wie nach der andern Seite hinbewegen kann. Und je länger und ernstlicher ich darüber nachdenke, ob denn noch etwas Anderes vorhanden sei, was im vorliegenden Falle mich etwa bestimmen könnte, meine Hand mehr nach der einen, als nach der andern Seite hinzubewegen, desto entschiedener kommt es mir zum Bewußtsein, daß in der That nichts derartiges vorhanden ist, sondern daß die Bestimmung

zu dem einen oder zu dem andern lediglich von meinem eigenen freien Willen ausgeht. Wollte man etwa einwenden, das angenehme Gefühl, welches aus dem Bewußtwerden meiner Freiheit entspringe, sei es hier, das meinen Willen bestimme, meine Hand mehr nach dieser, als nach jener Seite hinzubewegen, indem es sich in dem gegebenen Falle eben darum handele, eine Freiheitsprobe abzulegen: so würde man dabei zweierlei außer Acht setzen, erstlich, daß der Gedanke, mir durch eine solche Freiheitsprobe eine angenehme Empfindung zu bereiten, das Bewußtsein der Freiheit schon voraussetzt und zweitens, daß ein solcher Gedanke mich wohl bestimmen könnte, mich in die Lage zu versetzen, wo ich eine solche Probe anstellen könnte, daß er aber keineswegs mich bestimmen könnte, die Hand eher nach der einen, als nach der andern Seite hinzubewegen, da ich ja meine Freiheit nicht mehr erprobe, wenn ich die Hand nach der rechten, als wenn ich sie nach der linken Seite hinbewege.

Ich habe hier also ein Beispiel vor mir, woran es mir deutlich zum Bewußtsein kommt, daß ich bei der Wahl der einen oder der andern Handlung durch keine Lust oder Unlust, durch keine Begierde oder Leidenschaft oder etwas dergleichen bestimmt werde, sondern daß ich mich einzig und allein durch mich selbst bestimme. Nachdem ich aber diese Macht eigener Selbstbestimmung, sei es auch nur in Absicht auf eine einzige Handlung, in mir erkannt habe, muß ich schließen, daß ich sie auch in Absicht auf alle, namentlich auch auf die sittlichen Handlungen besitze, selbst in Absicht auf diejenigen, wozu die Lust mich hin- oder wovon die Unlust mich abzieht, nur daß diese Lust oder Unlust mir das ruhige Nachdenken oft erschwert und mich verhindert, diese Macht mir zum Bewußtsein zu bringen[1]).

Auch läßt sich bemerken, daß alle Widersprüche und Einwendungen gegen die Realität der Freiheit die Ueberzeugung von dieser Realität noch bei Keinem praktisch haben erschüttern kön-

1) Vergl. die treffliche Abhandlung von *Bossuet:* du libre arbitre; chap. II.

nen. Alle Menschen, auch diejenigen, welche die Realität der Freiheit theoretisch bekämpfen, sind bei vorhabenden Handlungen schon unzähligemal mit sich selbst zu Rathe gegangen und haben überlegt, was sie thun oder nicht thun sollten. Wozu diese Ueberlegung, wenn es keine Freiheit gibt? Alle unterscheiden ferner dasjenige, was in ihrer eigenen Macht steht, von demjenigen, was nicht in ihrer Macht steht; alle haben in ihrem Leben schon einmal den Schmerz der Reue empfunden und den Unterschied dieses Schmerzes von dem durch ein unverschuldetes Uebel verursachten Schmerze an sich selbst erfahren. Gibt es keine Freiheit, so ist auch dieser Reueschmerz nicht erklärlich. Endlich dürfen auch, wenn es keine Freiheit gibt, keine Gesetze gegeben, es dürfen keine Belohnungen verheißen, keine Strafen angedroht werden und die wirkliche Belohnung wäre dann ebenso unverdient, als die Bestrafung ungerecht wäre.

§. 52.

Die Freiheit **vor** und **nach** dem Sündenfalle.

Aber so unzweifelhaft auch im gefallenen Menschen die Freiheit ihrer Wesenheit nach noch wirklich vorhanden ist, ebenso fest steht es auch auf der andern Seite, daß dieselbe durch den Sündenfall geschwächt worden ist[1]. Freilich war auch vor dem Falle mit der Freiheit die Möglichkeit zu sündigen verbunden, denn ohne diese Möglichkeit hätte es, wie sich von selbst versteht, zur Sünde gar nicht kommen können, aber diese Möglichkeit war im Urzustande eine *bloße Möglichkeit* (nuda possibilitas) und sie sollte ein bloßer Durchgangspunkt zur Unmöglichkeit des Sündigens sein. Im gefallenen Menschen aber hat jene Möglichkeit sich in die Wirklichkeit verwandelt; und während vorher das Böse dem Menschen ganz äußerlich war (es war überhaupt nur noch im Teufel zur Existenz gekommen), ist es ihm jetzt innerlich geworden. Der Nachkomme Adams ist mit der Sünde behaftet, noch ehe er zum Bewußtsein seiner selbst und zum Gebrauche seiner Freiheit gelangt. Die vorherr-

---

1) Konc. Trid. sess. VI., cp. 1.

schende Hinneigung zum Bösen, die getrübte sittliche Erkenntniß, die Macht der Begierlichkeit, — alles Folgen der Erbsünde und Wunden, die sie uns geschlagen hat —, schwächen die uns einwohnende Macht der Selbstbestimmung gegen das Böse und für das Gute, oder hindern uns in der Ausübung der Freiheit.

Was das natürliche Gute betrifft, kann der Gefallene dieses zwar noch wirksam wollen und üben, jedoch nicht ohne vielfache Mühen und Beschwerden und es ist eine ziemlich allgemein adoptirte theologische Meinung, daß er selbst bei höchster Anstrengung doch nicht das ganze Gebiet des natürlich Guten mit seinem Willen beherrschen, daß er nicht das ganze Naturgesetz erfüllen könne. In Absicht auf das übernatürliche Gute hat er zwar auch noch ein Wollen, aber dieses Wollen ist kein wirksames, wie hervorgeht aus den Worten des Apostels: „Denn ich weiß, daß in mir, das ist in meinem Fleische, nichts Gutes wohnt. Denn das Wollen liegt mir nahe, aber das Vollbringen des Guten erreiche ich nicht. Denn nicht das Gute, das ich will, thue ich, sondern ich thue das Böse, was ich nicht will. Wenn ich aber thue, was ich nicht will, so wirke nicht Ich es, sondern die in mir wohnende Sünde" 1).

Die Freiheit des Gefallenen bedarf mithin, um sich für das übernatürliche, gottwohlgefällige Gute zu entscheiden, der übernatürlichen uns in Christus geschenkten Gnade; diese Gnade ist aber Gott geneigt, um Christi willen Jedem zu ertheilen, so wie es Jedem freistehet, ihr zu folgen oder ihr nicht zu folgen.

§. 53.

Subjekt und Objekt der Freiheit.

Nachdem gezeigt worden, daß die Freiheit auch im Gefallenen, wenn auch geschwächt, doch noch wirklich vorhanden ist, entsteht die Frage, welches das Subjekt und welches das Objekt der Freiheit sei, eine Frage, deren Beantwortung sich aus dem Gesagten theilweise schon von selbst ergibt.

1) Röm. 7, 18—20.

1. Das unmittelbare Subjekt oder der Träger der Freiheit ist der Wille, denn die Freiheit ist ihrer Wesenheit nach Wahlvermögen (vis electiva), das Wahlvermögen aber ruht im Willen; der Wille allein kann wählen, weil Wählen selbst nichts anders ist, als eins vor dem andern wollen oder ein und dasselbe eher wollen, als nicht wollen. Da jedoch der Wille das eine vor dem andern nicht wählen kann, wenn ihm die Vernunft nicht das eine Objekt als gut und das andere als böse oder doch wenigstens als ein nur beschränktes und schwer zu erringendes Gut vorgehalten hat, da mithin da kein freies Wollen stattfinden kann, wo kein Erkennen ist, so kann man sagen, daß die Freiheit mittelbar auch in der Vernunft ruhe [1].

2. Objekte der Freiheit d. i. Gegenstände, auf welche sich die Freiheit erstrecken, welche sie wählen oder nicht wählen kann, sind alle diejenigen Dinge, welche wir nicht nothwendig oder aus einem natürlichen Instinkte wollen.

a. Ein Objekt der Freiheit kann mithin nicht sein die Glückseligkeit schlechthin oder im Allgemeinen betrachtet. Denn glückselig wollen wir sein nicht aus freier Wahl, sondern durch einen natürlichen Instinkt getrieben; Niemand kann nicht glückselig oder Niemand kann unglückselig sein wollen; auch ist es noch Niemanden eingefallen, im Ernste mit sich selbst darüber zu Rathe zu gehen, ob er glückselig sein wolle oder nicht; nur in Absicht auf die Mittel, zur Glückseligkeit zu gelangen, kann eine Ueberlegung stattfinden [2]. Wir haben gesagt, ein Objekt der Freiheit kann

---

1) Vergl. *Thom.* 1. qu. 84, art. 3. «Ad electionem concurrit aliquid ex parte cognitivae virtutis et aliquid ex parte appetitivae. Ex parte quidem cognitivae requiritur per consilium, quod dijudicatur, quid sit alteri praeferendum. Ex parte autem appetitur requiritur, quod appetendo acceptetur, quod per consilium dijudicatur.»

2) Thom. 1. 2. quaest. 14, art. 6. «Solum autem perfectum bonum, quod est beatitudo, non potest ratio apprehendere sub ratione mali aut alicujus defectus et ideo ex necessitate beatitudinem homo vult, nec potest velle non esse beatus aut esse miser.»

nicht sein die Glückseligkeit schlechthin oder im Allgemeinen betrachtet; anders verhält es sich, wenn die Glückseligkeit näher bestimmt und gefragt wird, worin sie bestehe, ob man sie namentlich in Gott oder in der Kreatur suchen müsse. Hierüber kann allerdings eine Ueberlegung stattfinden, nicht zwar bei den Engeln und Seligen im Himmel, welche Gott, das höchste Gut, von Angesicht schauen, wohl aber bei dem Menschen im Prüfungszustande.

b. Objekte unserer Freiheit können ferner sein alle einzelnen oder besonderen wahren oder nur scheinbaren Güter. Diese Güter zeigen sich uns nämlich immer mit einem wahren oder nur scheinbaren Uebel vermischt, oder sie sind oder erscheinen nach irgend einer Seite immer wieder beschränkt und mangelhaft, und aus diesem Grunde können sie auch nach Willkühr entweder gewählt oder abgewiesen werden.

c. Daß auch eine reine Unterlassung ein Akt der Freiheit sein könne, erleidet keinen Zweifel; denn wenn mein Wille eine (gebotene) Handlung, ungeachtet alle Erfordernisse dazu vorhanden sind, dennoch unterläßt, so will er sie freiwillig nicht; sein non velle ist dann ein positives nolle und die Unterlassung muß daher auch als eine freiwillige zugerechnet werden.

§. 54.

Gegensätze und Vermittlungen.

Den direkten Gegensatz gegen die katholische Lehre von der Freiheit bildet der sogenannte Determinismus, der sich entweder auf rein philosophische oder auf positive theologische Gründe stützt. Der philosophische Determinismus lehrt eine durchgängige Abhängigkeit des Menschen entweder von der Natur, von sinnlichen Trieben, klaren oder dunklen Gefühlen u. dgl. (Materialismus), oder von reinem Zufall (Kasuismus) oder vom Fatum d. i. von einer höheren Alles unabänderlich und unerbittlich vorherbestimmenden blinden Macht (Fatalismus). Auf theologischem Gebiete haben sich gegen die Lehre von der Freiheit als Hauptgegensätze besonders bemerklich gemacht:

a. Die gnostische und manichäische Weltanschauung, mit Aufstellung ihrer zwei von einander verschiedenen und sich entgegengesetzten Principien;

b. der falsche Augustinianismus oder Prädestinianismus einerseits und der Pelagianismus anderseits.

Die beiden letzteren Systeme zählen noch bis jetzt ihre Anhänger, und werden deren immer zählen, so lange das Christenthum zwar festgehalten werden soll, aber festgehalten werden soll ohne Kirche und ihre heil. Lehrautorität. Eine jede dieser beiden Grundansichten nämlich geht, wie jede Häresis, von einem wahren christlichen Gedanken aus, faßt diesen aber einseitig und in einem Sinne auf, daß andere gleichberechtigte christliche Gedanken daneben sich nicht behaupten können. Der falsche Augustinianismus faßt Gott dem Menschen gegenüber in einer Weise auf, daß der Mensch ganz verschwindet; der Pelagianismus (die eigentliche rationalistische Anthropologie des Christenthums) faßt den Menschen Gott gegenüber in einer Weise auf, daß Gott als Weltregierer und Gnadenspender geläugnet wird. Die versöhnende Mitte zwischen beiden extremen Ansichten ist eben die katholische Freiheitslehre. Als Stützpunkte aller Religion und Moral, aller Akte der Frömmigkeit und Tugend hält sie beide Wahrheiten fest: 1) Gott sieht alles von Ewigkeit her voraus, er ordnet und leitet alles, auch die freien Handlungen der Menschen. 2) Der Mensch ist frei. Beide Wahrheiten stehen unerschütterlich fest. Wer die Lehren des Christenthums über Gott kennt, kann Gott unmöglich die Vorsehung und Weltregierung, die Leitung der freien wie der unfreien Geschöpfe, kann ihm unmöglich die Allwirksamkeit in der Welt absprechen; und wer den Menschen kennt, wer auch nur ein wenig auf sich selbst reflectirt hat, kann dem Menschen unmöglich die Freiheit absprechen. Beide Wahrheiten ruhen auf gleich festen und gleich nothwendigen Grundlagen und können daher auch im Grunde einander nicht widersprechen, denn die Wahrheit kann der Wahrheit nicht widersprechen. An beiden müßten wir festhalten, selbst wenn es uns ganz unmöglich sein sollte, zu zeigen, wie sie mit einander zu vereinbaren seien. Diese Unmöglichkeit würde dann

nur daher rühren, daß uns das Mittel unbekannt, wodurch Gott unsere Freiheit leitet: ein Gegenstand, der nicht uns, sondern ihn betrifft und dessen Geheimniß er sich daher auch vorbehalten konnte, ohne gegen uns auch nur im mindesten ungerecht zu erscheinen. Uns muß es genügen, dasjenige zu erkennen, was zu einem sittlichen und gottseligen Leben nothwendig ist; die Erkenntniß der einen Wahrheit, daß wir nämlich frei sind, genügt, damit wir auf uns selbst wachsam seien; die Erkenntniß der anderen Wahrheit, daß Gott Alles leitet, genügt, daß wir uns niemals in Stolz erheben oder von Gott uns unabhängig dünken. Doch hat es die Wissenschaft nicht an Versuchen fehlen lassen, die beiden mit einander unvereinbar scheinenden Wahrheiten mit einander zu vereinigen und die Kirche hat ihnen freien Spielraum gegönnt, so lange sie sich nur innerhalb der vom Glauben gezogenen Schranken bewegten und die beiden Wahrheiten selbst unverkümmert festhielten. Die beiden bekanntesten Versuche dieser Art sind auf der einen Seite das thomistische System (die Lehre von der praemotio oder praedeterminatio physica), auf der andern Seite das molinistische System und der sogenannte Kongruismus. Dem ersteren wird freilich von den Gegnern der Vorwurf gemacht, daß es in allzu großem Eifer die göttliche Gnade aufrecht zu halten, die menschliche Freiheit beeinträchtige; doch läßt sich die Grundlosigkeit eines solchen Vorwurfs leicht nachweisen. Das thomistische System behauptet zwar, daß Gott alles wahrhaft Seiende (alles Gute), und insbesondere alle unsere guten Handlungen als erste Ursache wirket, daß er nicht bloß die unmittelbare Ursache unserer Freiheit als des Vermögens unseres freien Handelns, sondern daß er auch die unmittelbare Ursache der Akte unserer Freiheit sei, oder daß er nicht nur das Handeln Können, sondern, als erste Ursache, auch das wirkliche Handeln hervorbringe; aber, obwohl von Gott, als erster Ursache, gewirkt, hört darum unser Handeln doch nicht auf, ein freies Handeln zu sein, weil, wie die Vertheidiger dieses Systems richtig bemerken, Gott nicht bloß bewirkt, daß wir uns für das Gute entscheiden, sondern auch bewirkt, daß wir uns für das Gute *frei* entscheiden; weil er nicht bloß bewirkt, daß das Gute von uns

realisirt wird, sondern weil er auch bewirkt, daß es von uns frei realisirt wird. Ja unser Handeln hört dadurch, daß Gott als erste Ursache es wirkt, so wenig auf, ein freies Handeln zu sein, daß es umgekehrt um so mehr ein freies Handeln ist, als Gott ihm verleiht, ein freies zu sein. Anstatt, daß man also sagen sollte, die unmittelbare Einwirkung Gottes auf unsern Willen nimmt unserm Handeln die Freiheit, sollte man vielmehr sagen, unser Handeln ist frei, weil Gott bewirkt, daß es frei ist. Wie das geschöpfliche Sein nicht aufhört zu sein, weil es von einem Andern d. i. weil es von Gott ist, so hört auch das geschöpfliche Handeln nicht auf, ein Handeln zu sein, weil es von Gott ist; im Gegentheile, es ist um so mehr ein Handeln, weil Gott es ihm verleiht ein Handeln und um so mehr ein freies Handeln, weil Gott ihm verleiht, ein freies Handeln zu sein. Würde einem Andern, als dem Schöpfer und Urheber unserer Natur, eine unmittelbare Einwirkung auf unsere Freiheit beigelegt, so könnte man dadurch unsere Freiheit beeinträchtigt glauben; aber da es Gott, der Schöpfer unserer Natur, ist, der auf unsern Willen einwirkt, so hat man nicht zu befürchten, daß er durch seine Einwirkung sein Werk d. i. unsere Freiheit aufhebe; denn Gott ist nicht der Zerstörer, sondern der Erhalter der von ihm geschaffenen Natur und wenn er daher auf die Natur unmittelbar einwirkt, so kann er nur so auf sie einwirken, wie es dieser Natur angemessen ist, d. h. nur so, daß dasjenige, was er schöpferisch in sie hineingelegt hat, nicht aufgehoben oder auch nur im Geringsten beeinträchtigt wird [1]). Ganz unrichtig wäre die Vorstellung, daß Gott

---

1) Thom. 1. quaest. 83. art. 1.: «Deus igitur est prima causa movens et naturales causas et voluntarias. Et sicut naturalibus causis movendo eas non aufert, quin actus earum sint naturales, ita movendo causas voluntarias non aufert, quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit, operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem.» Unter actiones voluntariae will aber der heil. Thomas hier actiones liberae verstanden wissen, denn es ist an dieser Stelle gerade seine Absicht, zu zeigen, daß, obwohl Gott unsern Willen bewege, dieser dennoch frei wirke.

unser Handeln etwa als ein von uns abgelös'tes oder abgesondertes hervorbringe; sondern, wenn gesagt wird, Gott bringt unser Handeln (als erste Ursache) hervor, so wird damit nur gesagt: Gott macht, daß wir selbst handeln, daß wir frei handeln; dieses Machen ist aber bei Gott nichts anders als Wollen; Gott bringt in uns freie Willensacte hervor heißt mithin: Gott will, daß wir handeln und er will, daß wir frei handeln; Gott will aber keineswegs nur, daß wir frei seien durch den Besitz des Freiheitsvermögens, sondern er will auch, daß wir dieses Vermögen frei ausüben und er will nicht nur im Allgemeinen, daß wir unsere Freiheit ausüben, sondern er will auch, daß wir sie durch diesen oder jenen Akt ausüben; denn er, dessen Wollen sich bis auf die letzten Bestimmungen der Dinge erstreckt, begnügt sich nicht damit, zu wollen, daß die Dinge nur im Allgemeinen seien, sondern er will auch, daß sie so oder so seien. Ungereimt wäre es, zu behaupten, etwas sei nicht, weil Gott will, daß es sei, umgekehrt muß man sagen: es ist, weil Gott will, daß es sei. Und wie wir daher nur frei sind kraft seines Willensbeschlusses, daß wir frei seien, so handeln wir auch in diesem oder jenem Akte frei kraft seines Willensbeschlusses, daß wir frei handeln. Gott will, daß wir frei handeln, heißt aber: Gott will, daß wir uns frei bestimmen zu diesem oder jenem Akte. Wie es nun ungereimt wäre, zu behaupten, unsere eigene Selbstbestimmung beraube uns der Freiheit, so wäre es auch ungereimt, zu behaupten, Gott beraube uns der Freiheit, indem er will oder beschließt, daß wir uns selbst frei bestimmen. Denn wie es unserer freien Selbstbestimmung nicht widerspricht, daß sie durch u n s e r n Willen geschieht, wie im Gegentheil ihre Natur dieses gerade erfordert, so widerspricht es ihr eben so wenig, daß sie geschieht durch den Willen Gottes, welcher unsere freie Selbstbestimmung will, welcher will, daß sie gerade so stattfinde, als sie stattfinden würde, hinge sie lediglich von uns allein ab. Wie Gott zu einem Menschen macht das, was ein Mensch ist, wie er zu einem Körper macht das, was ein Körper ist, wie er zu einem Gedanken macht das, was ein Gedanke ist, wie er zu einer nothwendigen Handlung

macht das, was eine nothwendige Handlung ist; so macht er auch zu einer freien Handlung das, was eine freie Handlung ist, vorausgesetzt nur, daß die freie Handlung eine wahrhaft seiende oder eine gute ist, denn das Böse als ein nicht sein sollender Mangel kann nicht von Gott, sondern nur von einem mangelhaften Wesen kommen.

Freilich darf man nicht außer Acht lassen, daß unsere Freiheit keine unbedingte, keine ganz unabhängige, sondern eine bedingte und abhängige, weil geschaffene Freiheit ist. Wäre sie eine ganz unbedingte Freiheit, so dürfte von keiner Seite her irgend eine Einwirkung auf sie stattfinden; da sie aber nur eine bedingte ist, so kann sie dadurch, daß der Schöpfer auf sie einwirkt, weder aufgehoben noch auch nur im Geringsten beeinträchtigt werden [1]).

§. 55.

Die Freiheit als Zustand betrachtet.

Wir haben bis jetzt nur von der Freiheit als von einem Vermögen gehandelt; Schrift und Väter bedienen sich aber des Wortes Freiheit auch, um damit einen Zustand zu bezeichnen. Als Zustand betrachtet ist aber die Freiheit nichts anders, als die durch den rechten Freiheitsgebrauch errungene Unabhängigkeit von der Macht des Bösen oder als die errungene Willensentschiedenheit für das Gute. Die Freiheit als Zustand wird auch genannt die höhere, die moralische, die christliche Freiheit, die Freiheit der Kinder Gottes, alles Ausdrücke, deren Erklärung im Vorgesagten schon enthalten ist. Den direkten Gegensatz gegen die Freiheit in

---

1) Vergl. Thom. 1. 83. art. 1. «Liberum arbitrium est causa sui motus, quia homo per liberum arbitrium se ipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis, quod sit prima causa sui id, quod liberum est; sicut nec ad hoc, quod aliquid sit causa alterius, requiritur, quod sit prima causa ejus. Deus igitur est prima causa movens et naturales causas et voluntarias etc.» Vergleiche die oben erwähnte Abhandlung Bossuets: Traité du libre arbitre; chap. VIII.

diesem Sinne bildet die Knechtschaft der Sünde, mit der jedoch die Freiheit als Wahlvermögen noch bestehen bleibt, indem ja sonst der Knecht der Sünde nicht aufgefordert werden könnte, die Ketten seiner Sklaverei zu zerbrechen und in den Zustand der Freiheit sich zu erheben.

Auf die so verstandene Freiheit und ihren Gegensatz beziehen sich die Worte des Heilandes: „Die Wahrheit wird euch frei machen . . . Wahrlich, wahrlich sag' ich euch, derjenige, welcher Sünde thut, ist ein Knecht der Sünde. Der Knecht aber bleibt nicht ewig im Hause, der Sohn aber bleibt ewig. Wenn euch nun der Sohn frei macht, so werdet ihr wahrhaft frei sein" [1]. Aehnliche Aussprüche finden sich in den Briefen der Apostel [2].

Anmerkung. Die Freiheit als Vermögen wird auch Naturfreiheit *(libertas naturae)*, die Freiheit als Zustand auch Freiheit der Gnade *(libertas gratiae)* genannt; von der einen und der andern unterschieden wird noch die Freiheit der Seligen im Himmel *(libertas gloriae)*; letztere ist zugleich eine Freiheit von den Mühseligkeiten dieses Lebens [3].

Zweite Abtheilung der allgemeinen Moral.

Die Lehre vom sittlich Guten und seinem Gegensatze, dem sittlich Bösen, im Allgemeinen.

§. 56.

Uebergang.

Wir haben erkannt, daß Gott durch seine Gesetzgebung zwischen gut und böse eine ewige, unverrückbare Scheidewand auf-

---

1) Joh. 8, 32 ff.

2) Röm. 6, 12 ff.; 1 Petr. 2, 16. u. a.

3) Man vergl. Bonavent. (Compend. Th. Ver. l. 2. c. 59.): «Prima libertas est bonorum et malorum, secunda est tantummodo bonorum, tertia est in coelo regnantium. Hieraus erklärt sich seine Bemerkung, daß der freie Wille in den Guten freier sei, als in den Bösen (liberum arbitrium liberius est in bonis, quam in malis, quia in bonis est tantummodo servitus miseriae, in malis autem est servitus miseriae et peccati).

gerichtet, daß er verboten, was mit seiner eigenen Vollkommenheit im Widerspruch steht und daher an sich selbst böse ist; daß er geboten und gerathen hat, was seiner eigenen Vollkommenheit entsprechend und daher an sich selbst gut ist; daß mithin gut und böse selbst wesentlich und objektiv von einander verschieden sind. Wir haben ferner erkannt, daß der Mensch das Vermögen besitzt, das objektiv Gute zu ergreifen und das objektiv Böse von sich weisen, oder umgekehrt, das objektiv Gute von sich zu weisen und das objektiv Böse zu ergreifen, mit andern Worten, daß der Mensch ein moralisches Wesen ist, und daß somit auch die Begriffe: moralisch gut und moralisch böse wirklich reale Begriffe sind. Jetzt übrigt uns für die zweite Abtheilung der allgemeinen Moral noch die Aufgabe, das Wesen des sittlich Guten und des sittlich Bösen selbst genauer zu bestimmen. Denken wir nun, wie billig, zuerst an die Gliederung dieser zweiten Abtheilung, so ist vor Allem die Bemerkung wichtig, daß das sittlich Gute und das sittlich Böse beim Menschen theils als vorübergehende Handlung, theils als beharrlicher Zustand vorkommen kann; der Mensch kann gut und böse handeln und er kann gut und böse sein. Zunächst kommt das moralische Handeln in Betracht, weil die moralischen Handlungen die Erzeugerinnen moralischer Zustände sind. Die moralisch guten und die moralisch bösen Handlungen aber haben, so sehr sie auch ihrem Wesen nach von einander verschieden sind, doch mit einander gemeinsam den Character der Moralität, die einen wie die andern sind eben moralische Handlungen. Diesen beiden gemeinsamen Character nun werden wir zuerst in's Auge fassen und daher zuerst handeln von den moralischen Handlungen überhaupt; sodann betrachten wir beide von einander gesondert zugleich mit den Zuständen, welche durch sie bedingt werden, und handeln daher zweitens von den moralisch guten Handlungen und dem moralisch guten Zustande (dem habituellen Guten) und drittens endlich von den moralisch bösen Handlungen und dem moralisch bösen Zustande (dem habituellen Bösen). Die zweite Abtheilung der Moral zerfällt mithin wieder in drei Unterabtheilungen.

Erste Unterabtheilung.

Von den moralischen Handlungen überhaupt.

§. 57.

Erläuterungen.

1. Die Handlungen des Menschen sind entweder naturnothwendige Handlungen, d. h. sie gehen vom Menschen als bloßem Naturwesen aus, oder sie sind freie Handlungen, sie gehen vom Menschen als freiem Wesen aus. Die ersteren heißen in der Schulsprache Handlungen des Menschen im weiteren Sinne (actus hominis), die letzteren werden menschliche Handlungen im engeren Sinne (actus humani) genannt [1]. Nur auf diese menschlichen Handlungen im engeren Sinne erstreckt sich das Sittengesetz, und eben wegen dieser ihrer Beziehung zum Sittengesetze werden sie auch **moralische** Handlungen genannt. Dieselbe Handlung heißt mithin menschlich (im engeren Sinne) und zugleich moralisch, obgleich in verschiedener Rücksicht; **menschlich** heißt sie, insofern sie von der freien Willenskraft des Menschen gewirkt wird, **moralisch**, insofern sie eine Beziehung zum Sittengesetze hat.

2. Alle menschlichen oder moralischen Handlungen sind imputabel, sei es zum Verdienst oder zum Mißverdienst; sie verdienen entweder Lob oder Tadel, Lohn oder Strafe. Freiwilligkeit, Moralität und Imputabilität sind mithin Begriffe, die sich gegenseitig bedingen und durchaus mit einander Hand in Hand gehen; eine

---

1) Thom. 1. 2. qu. 1. art. 1. «Actionum, quae ab homine aguntur, illae solae proprie dicuntur *humanae*, quae sunt propriae hominis, in quantum est homo. Differt autem homo ab aliis irrationabilibus creaturis in hoc, quod est suorum actuum dominus. Unde illae solae actiones vocantur proprie *humanae*, quarum homo est dominus. Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem, unde et liberum arbitrium esse dicitur *facultas voluntatis et rationis.* Illae ergo actiones proprie *humanae* dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt. Si quae autem aliae actiones homini conveniant, possunt dici quidem *hominis actiones*, sed non proprie *humanae*, cum non sint hominis, in quantum est homo.»

2) Thom. 1. 2. qu. 2. art. 3.

Handlung ist eben imputabel, weil sie eine freie Handlung ist und in Beziehung zum Sittengesetze steht.

3. Die Freiheit oder Freiwilligkeit der Handlung bedingt die subjektive; die Moralität oder ihre Beziehung zum Sittengesetze bedingt die objektive Seite ihrer Imputabilität.

Es wird jetzt unsere Aufgabe sein, von diesem doppelten Gesichtspunkte aus die Grundsätze zu entwickeln, nach welchen das ebenso wichtige als schwierige Geschäft der Imputation menschlicher Handlungen vollzogen werden muß.

Anmerkung. Unter Imputation versteht man eigentlich das Urtheil, wodurch Jemand für den freien Urheber einer Handlung und ihrer Folgen erklärt, oder, was dasselbe ist, das Urtheil, wodurch Jemanden auf den Grund seines Handelns sittliche Schuld oder sittliches Verdienst zugesprochen wird [1]. Sie ist entweder eine theilweise (partial), wenn sich das Urtheil auf eine einzelne Handlung bezieht, oder eine gänzliche (total), wenn es auf Grund der gesammten Handlungen eines Menschen gefällt wird. Dieses Urtheil aber kann richtig und irrig sein; untrüglich ist nur das Urtheil, das Gott selbst fällt, er, der die Herzen und Nieren erforscht und vor dessen Auge die tiefsten und verborgensten Abgründe des menschlichen Herzens aufgedeckt sind.

Dieses untrügliche göttliche Urtheil über den Werth oder den Unwerth menschlicher Handlungen sollte freilich im eignen, nachfolgenden Gewissen des Handelnden wiederklingen, wie das objektiv göttliche Gesetz im vorhergehenden Gewissen. Aber wie das vorhergehende Gewissen, so unterliegt auch das nachfolgende oder zurechnende allerlei Irrthümern, zu deren möglichster Vermeidung es nöthig ist, für die Imputation feste leitende Grundsätze aufzustellen.

Die Imputabilität moralischer Handlungen vom subjektiven Standpunkte aus.

§. 58.

Erster Grundsatz.

Diejenige Handlung, aber auch nur diejenige ist imputabel zum Verdienst oder zum Mißverdienst,

1) Das Wort „Verdienst" wird hier im weiteren Sinne auf gute Hand-

welche von der Freiheit, als ihrer Ursache, ausgegangen ist; wo daher keine Freiheit, da gibt es auch keine Zurechnungsfähigkeit.

Nähere Erläuterungen.

1. Die Schule unterscheidet zwischen einem unmittelbar Freiwilligen (voluntarium a se, expresse, explicite voluntarium) und einem mittelbar oder ursächlich Freiwilligen (voluntarium in alio sive in causa, vol. implicitum, tacitum, virtuale). Eine unmittelbar freiwillige Handlung ist diejenige, auf welche der Wille direkt hingerichtet ist, eine mittelbar oder ursächlich freiwillige dagegen ist diejenige, die zwar vom Willen nicht beschlossen wird, die aber doch im Zusammenhange mit einem andern Entschlusse oder einer andern Handlung eintritt, als deren Folge sie entweder vorausgesehen wurde oder hätte vorausgesehen werden können.

Damit eine solche mittelbar oder ursächlich freiwillige (eigene oder fremde) Handlung imputirt werde könne, sind folgende Bedingungen erforderlich:

a. Ich mußte, wie eben bemerkt, entweder wirklich voraussehen (scientia actualis) oder doch voraussehen können (scientia interpretativa), daß die betreffende Handlung oder Wirkung aus der unmittelbar frei gewollten Handlung entspringen werde;

b. damit mir insbesondere eine mittelbar freiwillige böse Handlung oder deren Folge zugerechnet werden könne, mußte ich die erste Handlung, woraus diese gleichsam nur als Folge entsprungen ist, auch unterlassen können, denn zum Unmöglichen ist niemand verpflichtet; und ich mußte endlich

c. zu dieser Unterlassung auch sittlich verbunden oder zu Satzung der betreffenden Handlung nicht berechtigt sein. Eine Frau weiß z. B., daß, so oft sie den Gottesdienst besucht, ihr Ehemann Fluchworte ausstößt; hier treffen wohl die beiden ersten Bedingungen, aber nicht die letzte ein, weil die Frau zum Besuche des Gottesdienstes berechtigt ist. Oder der Beichtvater verweigert einem unbußfertigen Pönitenten die Absolution, obgleich dieser droht, sich

---

lungen überhaupt angewendet, denn im engern streng dogmatischen Sinne sind nur die guten Werke der Gerechtfertigten verdienstlich.

selbst ein Leides zufügen zu wollen; dem Beichtvater kann, wenn der Pönitent in Folge der verweigerten Absolution sich wirklich ein Leides zufügt, dieser Selbstmord nicht zugerechnet werden, auch wenn er ihn jener Drohung zufolge vorausgesehen hat [1].

Uebrigens ist es oft schwer zu entscheiden, ob ich zu einer Handlung, aus der voraussichtlich eine üble Folge entspringen wird, berechtigt oder ob ich sogar dazu verpflichtet sei. Oft erfordert es auch die christliche Liebe, um einem größeren Uebel vorzubeugen, auf das strenge Recht zu verzichten. Bin ich z. B. auch vollkommen berechtigt, zu fordern, daß der Nächste einen Eid leiste, so würde es doch, sofern ich mit Grund befürchten müßte, daß er falsch schwören werde, jedenfalls gerathen sein, von der Ausübung meines Rechtes abzustehen.

2. Eine eigenthümliche Bewandtniß hat es in Absicht auf Imputabilität mit den Handlungen des Traumlebens. Zwar ist der Mensch im Traume seiner selbst nicht mächtig und nicht frei; anderseits aber steht es erfahrungsmäßig fest, daß die sittliche Stimmung, in der sich der Mensch unmittelbar vor dem Schlafe befindet, sich im Traume selbst oft nur abspiegelt. Wer wachend vor irgend einem sündhaften Gedanken zurückschreckt, wird es auch gleichsam instinctmäßig träumend thun, so wie man umgekehrt annehmen darf, daß demjenigen im wachen Zustande die Macht der Sünde nicht fremd geblieben ist, der sich träumend in einem sündhaften Gedankenspiele herumbewegt. Somit kann man sagen, daß die sündhaften Handlungen des Traumlebens oft durch den vorangehenden verkehrten Freiheitsgebrauch vorbereitet, d. h. daß sie ursächlich freiwillig sind. In diesem Falle aber sind sie auch imputabel. Sind sie dagegen nicht durch den früheren Freiheitsge-

---

1) Thom. 1. 2. qu. 6. art. 3. «Sed sciendum, quod non semper id, quod sequitur ad defectum actionis, reducitur sicut in causam in agens, ex eo, quod non agit; sed solum tunc, quum *potest* et *debet* agere. Si enim gubernator non posset navem dirigere, vel non esset ei commissa gubernatio navis, non imputaretur ei navis submersio, quae per absentiam gubernatoris contingeret. Quia igitur voluntas volendo et

brauch vorbereitet, so können sie selbstredend auch nicht imputirt werden [1]. Aehnlich verhält es sich mit den Handlungen des Wahnsinnigen und des Besessenen.

3. Gänzlich unfrei und nicht zuzurechnen sind die sogenannten actus primo primi, d. i. die ersten Regungen der Sinnlichkeit oder diejenigen Affekte, die ohne alles Zuthun der Freiheit entstehen und die, jeder Ueberlegung voraneilend, vom Willen nicht beherrscht werden konnten. Diese Bewegungen können jedoch als unfreiwillige nur einen Augenblick andauern, denn sobald die Vernunft ihrer inne wird, kann und muß auch die Freiheit sie unterdrücken; geschieht dieses nicht kräftig, sondern nur halb und halb, so hören sie schon auf unfreiwillig zu sein; sie sind dann, wie die Schule sich ausdrückt, actus secundo primi, und kämpft der Wille gar nicht gegen sie an, so werden sie ganz freiwillig (actus secundo secundi).

§. 59.

Fortsetzung.

Zweiter Grundsatz.

Je geringer der Einfluß der Freiheit auf eine Handlung oder je weniger sie freiwillig ist, desto weniger ist sie zuzurechnen sowohl zum Verdienst als zum Mißverdienst.

Dieser zweite Grundsatz ist nur eine einfache Folgerung aus dem ersten. Denn ist eine Handlung darum überhaupt imputabel, weil sie freiwillig ist, so muß sie um so weniger imputabel sein, je weniger sie freiwillig ist.

Nähere Erläuterungen:

1. Eine sündhafte Handlung ist um so weniger zuzurechnen, je weniger sie freiwillig ist, je mehr und je größere Hindernisse der Wille zu überwinden hatte, um sie nicht zu begehen. Der

---

agendo potest impedire hoc, quod est non velle et non agere et aliquando debet hoc, quod est non velle, non agere imputatur ei, quasi ab ipso existens.»

1) Vergl. Thom. 2. 2. quaest. 154. art. 5.

Heiland rechnet z. B. dem Pilatus die Mitwirkung zu seiner Hinrichtung weniger an, als denjenigen, welche ihn dem Pilatus überliefert und mit Ungestüm seine Verurtheilung gefordert hatten [1]). Und der Verrath des Judas und die Verläugnung des Petrus, wie unendlich verschieden sind diese Handlungen in Absicht auf ihre Imputabilität? Jener geschah mit vollem Freiheitsgebrauch, mit Ruhe, Vorbedacht und kalter Ueberlegung, diese im Andrange heftiger Gemüthsbewegungen, in Verwirrung des Geistes, aus Angst und Furcht.

Als Ursachen aber, welche den Freiheitsgebrauch hindern oder beeinträchtigen, werden von den Moraltheologen folgende aufgeführt:

a. Erkenntnißmangel. Die Erkenntniß bedingt das Wollen, ein Objekt, das nicht erkannt wird, kann auch nicht gewollt werden; wo mithin gar keine Erkenntniß, da findet auch gar keine Freiwilligkeit und gar keine Imputabilität statt; wo eine geringere Erkenntniß, da ist auch die Freiwilligkeit geringer und ebenso auch die Imputabilität. Freilich kann die Nichterkenntniß auch verschuldet sein, und dann ist die sündhafte Handlung, welche sie verursacht, ursächlich freiwillig und als solche imputabel; doch wird selbst durch die verschuldete Unkenntniß (durch die Unkenntniß aus Nachläßigkeit, Unaufmerksamkeit, Trägheit) die Freiwilligkeit in der Regel wenigstens einigermaßen beschränkt [2]). Man folgert dieses

---

1) Joh. 19, 11.

2) Man unterscheidet in Absicht auf gegenwärtige Frage besonders die vorhergehende und die nachfolgende Unwissenheit (ignorantia antecedens et consequens). Die vorhergehende, die zugleich unverschuldet und unbesieglich ist, ist Ursache der (materiell) sündhaften Handlung, so daß diese, wenn jene nicht bestanden, gar nicht erfolgt wäre. Ich erschieße z. B. einen Menschen, den ich aus unüberwindlicher Unwissenheit für ein Wild gehalten; die Tödtung ist hier ganz unfreiwillig und nicht imputabel. Die nachfolgende Unwissenheit aber wird wieder unterschieden in eine direkt und in eine indirekt oder ursächlich freiwillige; die erstere ist die sogenannte affectirte Unwissenheit (ignorantia affectata); sie ist absichtlich gewollt, absichtlich festgehalten oder bloß vorgeschützt, um desto ungestörter sündigen zu können; die letztere ist die Unwissenheit aus Nachläßigkeit oder Trägheit (ignorantia

aus den Worten des Heilandes: „Jener Knecht, der seines Herrn Willen gekannt und sich nicht bereit gehalten und nicht gethan hat, was er wollte, wird viele Streiche bekommen. Der ihn aber nicht gekannt, und gethan hat, was Schläge verdient, wird weniger bekommen" [1]. Da auch der letztere Knecht Streiche bekommt, kann nicht angenommen werden, daß seine Unwissenheit eine ganz unverschuldete sei; gleichwohl macht sie die Uebertretung des Gesetzes zu einer weniger schuldbaren, indem sie nach den Worten des Heilandes mit weniger Streichen bestraft wird. Der Grund hievon kann nur darin liegen, daß bei der Sünde aus Unwissenheit die Hingebung des Willens an das Böse nicht so entschieden ist, als wo man bei klarer und deutlicher Erkenntniß sündigt.

b. Die Gewalt (vis), d. i. das Uebergewicht einer äußeren Einwirkung, der man entweder gar nicht (vis absoluta) oder nur theilweise (vis conditionata) Widerstand leisten kann. Dem freien Willen als solchem kann freilich durch keine äußere Macht jemals Gewalt angethan werden; abgezwungen können mir nur werden äußere Handlungen, nicht innere Willensakte; durch eine äußere Gewalt kann ich genöthigt werden, den Götzen Weihrauch zu spenden, aber durch Nichts kann ich genöthigt werden, die Götzen innerlich zu verehren; die Jungfrau kann vielleicht außer Stande sein, einen äußeren Angriff auf ihre Keuschheit abzuwehren, aber nicht kann ihr abgenöthigt werden die innere Zustimmung [2]; und so können in allen Fällen eigentliche Willensakte (actus interiores, actus voluntatis eliciti) mir niemals und durch keine Macht der Erde abgenöthigt werden, wohl aber kann bei äußerer Ge-

---

crassa wird diese genannt, wenn sie leichter; ignorantia levis, wenn sie schwerer zu überwinden war). Die affectirte Unwissenheit hebt die Freiwilligkeit und Imputabilität der Handlung nicht nur nicht auf, sondern steigert sie noch, weil sie aus dem Entschlusse, desto ungestörter zu sündigen, hervorgeht. Die Unwissenheit aus Nachläßigkeit oder Trägheit hebt die Freiwilligkeit ebenfalls nicht auf, doch beschränkt sie dieselbe wenigstens einigermaßen.

1) Luk. 12, 47—48.

2) Bekannt ist in dieser Beziehung der Ausspruch der heil. Lucia: Si invitam jusseris violari, castitas reputabitur mihi ad coronam.

waltanwendung der Wille aus Schwäche unterliegen, er kann durch mächtige äußere Reize oder Gegenreize sich selbst gefangen nehmen lassen, in welchem Falle freilich auch eine Schuld contrahirt wird, wenn auch die Schuld dann geringer ist [1]). Soll ich bei einer mir abgenöthigten äußeren (materiell) sündhaften Handlung von einer formellen Sünde gänzlich frei bleiben, so ist erforderlich, daß ich erstlich alles aufgeboten habe, auch dieser äußeren Handlung mich zu erwehren und daß ich zweitens die innere Zustimmung des Willens beharrlich und standhaft verweigert habe.

c. Die Furcht, d. i. die Unruhe des Gemüthes wegen eines mich wirklich oder vermeintlich bedrohenden Uebels. Ist das vorgestellte Uebel ein nahes und großes Uebel, so nimmt die Unruhe in der Regel einen höheren Grad an, sie wird schwere Furcht im Gegensatze zur leichten Furcht genannt, wobei freilich vieles abhängt von Temperament, augenblicklicher Gemüthsstimmung, Geschlecht, Alter u. dgl., so daß die Vorstellung eines und desselben Uebels dem Einen eine große, dem Andern nur eine geringe Furcht einflößt. Die schwere Furcht mindert allerdings die Freiwilligkeit und somit auch die Imputabilität der durch sie verursachten gesetzwidrigen Handlung; denn sie trübt die klare Erkenntniß und schwächt die Besinnungskraft [2]). Wir haben ge-

---

1) Vergl. Bonaventura (sentent. dist. 25. par. 2. ar. 1. qu. 4.): Notandum quod est loqui de libero arbitrio quantum ad actum exteriorem et quantum ad actum interiorem, sive proprium et alienum. Si loquamur quantum ad exteriorem, respectu talium actuum potest intervenire coactio, potest enim quis compelli, ut genua coram idolo flectat. Si loquamur quantum ad interiorem, qui scilicet est velle, eligere, consentire, sic respectu talis actus potest liberum arbitrium aliquo modo induci, potest et impediri, sed nullo modo potest compelli. Induci quidem potest, quando amat aliud a se et quod infra se est. Unde per oblationem alicujus rei amatae potest induci ad consentiendum in aliquid multum efficaci persuasione, per quem modum Idololatrae tentabant Sanctos Martyres consentire in Idololatriam, modo promittendo delectabilia, modo infligendo tristia.

2) Thom. 1. 2. qu. 6. art. 7.: «In eo, qui per metum aliquid agit, manet repugnantia voluntatis ad id, quod agitur, secundum quod in se

sagt: Die schwere Furcht mindert die Freiwilligkeit der durch sie verursachten Handlung; dasjenige nämlich, was nicht aus Furcht (ex metu, per metum), sondern nur mit Furcht (cum metu) geschieht, wird durch diese begleitende Furcht so wenig in ein Unfreiwilliges oder weniger Freiwilliges verwandelt, daß seine Freiwilligkeit dadurch sogar noch gesteigert wird, indem hier die Furcht von der sündhaften Handlung noch um so mehr zurückhalten sollte. Man denke nur an den mit Furcht ausgeführten Diebstahl.

d. Die Begierlichkeit (concupiscentia), worunter man im weiteren Sinne die mit der Vernunft übereinstimmende, im engeren Sinne aber die der Vernunft widerstrebende Sinnlichkeit (concupiscentia prava), d. h. die ungeordnete Hinneigung zum sinnlich Angenehmen und die ungeordnete Abneigung von dem sinnlich Unangenehmen versteht. Sie ist, in diesem engeren Sinne verstanden, nach Lehre der Kirche aus der Sünde entsprungen und neigt wieder zur Sünde, daher sie auch in der heil. Schrift im uneigentlichen Sinne selbst Sünde genannt wird [1]. Um den Einfluß zu bestimmen, welchen die Begierlichkeit zu einer Handlung auf den Grad ihrer Freiwilligkeit ausübt, unterscheiden die Moralisten zwischen der vorhergehenden (concupiscentia antecedens) und zwischen der nachfolgenden Begierlichkeit (concupiscentia consequens). Vorhergehend wird diejenige Begierlichkeit genannt, welche ohne des Menschen eigenes freies Zuthun entsteht und jeder Ueberlegung des Geistes, jeder freien Willensbestimmung voraneilt; nachfolgend hingegen wird diejenige Begierlichkeit genannt, welche der Wille entweder selbst angeregt hat, oder doch frei unterhält [2]. Was die vorhergehende Begierlichkeit betrifft, so

---

consideratur, et ideo quod per metum agitur, quodammodo est involuntarium.»

1) Kon. Trid. sess. V. de pecc. orig. n. 5.

2) Thom. 1. 2. qu. 77. art. 6.: «Peccatum essentialiter consistit in actu liberi arbitrii, quod est facultas voluntatis et rationis; passio autem est motus appetitus sensitivi. Appetitus autem sensitivus potest se habere ad liberum arbitrium et antecedenter et consequenter: antecedenter quidem, secundum quod passio appetitus sensitivi trahit vel inclinat ra-

hebt sie die Willigkeit (das voluntarium) nicht nur nicht auf, sondern steigert sie noch, denn was ich von der Begierde angetrieben thue, das thue ich mit intensiverer Willenskraft; hängt ja doch die Begierlichkeit mit dem Willen selbst wesentlich zusammen, oder vielmehr ist die Begierlichkeit doch nur das niedere Wollen selbst [1]). Von der Willigkeit (dem voluntarium) einer Handlung ist aber, wie wir oben gesehen, wohl zu unterscheiden die Freiwilligkeit (das liberum). Diese wird allerdings durch die vorangehende Begierlichkeit vermindert, und damit auch die Imputabilität der durch sie veranlaßten sündhaften Handlung [2]). Einerseits trübt sie nämlich die zu einem freien Handeln nothwendige Erkenntniß, und anderseits beschränkt sie die Indifferenz des Willens selbst, indem sie durch den auf den Willen ausgeübten Reiz ihn auf ihre Seite hinlenkt. Wir haben gesagt: die vorangehende Begierlichkeit steigere die Willigkeit (das voluntarium), mindere aber die Freiwilligkeit (das liberum) einer Handlung.

---

tionem vel voluntatem. Consequenter autem, secundum quod motus superiorum virium, si sint vehementes, redundant in inferiores; non enim potest voluntas intense moveri in aliquid, quin excitetur aliqua passio in appetitu sensitivo.»

1) Thom. 1. 2. qu. 6. art. 7.: «Concupiscentia non causat involuntarium, sed magis facit aliquid voluntarium. Dicitur enim aliquid voluntarium ex eo, quod voluntas in id fertur; per concupiscentiam autem voluntas inclinatur ad volendum id quod concupiscit; et ideo concupiscentia magis facit ad hoc, quod aliquid sit voluntarium, quam quod sit involuntarium.»

2) Thom. 1. 2. qu. 77. art. 6.: «Si igitur passio secundum quod praecedit actum peccati, sic necesse est, quod diminuat peccatum. Actus enim in tantum est peccatum, in quantum est voluntarius et in nobis existens. Esse autem aliquid in nobis dicitur per rationem et per voluntatem. Unde quanto (quando?) ratio et voluntas ex se aliquid agunt, non ex impulsu passionis, magis est voluntarium et in nobis existens et secundum hoc passio minuit peccatum, in quantum minuit voluntarium.» Thomas braucht, wie Sylvius, Medina und seine andern Ausleger richtig bemerken, an dieser Stelle das Wort voluntarium im weiteren Sinne für liberum, er würde sich ja sonst selbst widersprechen, indem er 1. 2. qu. 6. art. 7. geradezu sagt, daß das voluntarium durch die Begierlichkeit gesteigert, nicht vermindert werde.

Hierbei gehen wir von der Voraussetzung aus, daß durch die vorhergehende Begierlichkeit der Vernunftgebrauch nicht gänzlich unterdrückt werde; wäre dieß der Fall, so würde nicht nur die Freiwilligkeit, sondern auch die Willigkeit aufgehoben, weil bei gänzlich mangelnder Erkenntniß ein Wollen überhaupt nicht stattfinden kann [1]. War aber der Mensch auch nur im ersten Andrange der Leidenschaft seiner noch mächtig oder ward die Begierlichkeit auch nur einen Augenblick frei unterhalten und genährt, so ist sie schon keine vorhergehende mehr, und die sündhafte Handlung ist imputabel [2]. Was die nachfolgende Begierlichkeit betrifft, so wird die Freiwilligkeit und somit auch die Imputabilität der Handlung, zu der jene hinführt, dadurch nicht nur nicht vermindert, sondern oft noch gesteigert [3].

Wer absichtlich Leidenschaften in sich erregt, die ihn mit unge-

---

1) Thom. 1. 2. qu. 10. art. 2.: «Hujusmodi autem immutatio hominis per passionem duobus modis contingit. Uno modo sic quod totaliter ratio ligatur, ita quod homo usum rationis non habet, sicut contingit in his, qui propter vehementem iram vel concupiscentiam furiosi vel amentes fiunt, sicut et propter aliquam perturbationem corporalem; hujusmodi enim passiones non sine corporali transmutatione accidunt. Et de talibus eadem est ratio sicut et de animalibus brutis, quae ex necessitate sequuntur impetum passionis, in his enim non est aliquis rationis motus et per consequens nec voluntatis. Aliquando autem ratio non totaliter absorbetur a passione, sed remanet quantum ad aliquid judicium rationis liberum; et secundum hoc remanet aliquid de motu voluntatis.»

2) Thom. 1. 2. qu. 77. art. 7.: «Passio quandoque est tanta, quod totaliter aufert usum rationis, sicut patet in his, qui propter amorem vel iram insaniunt et tunc si talis passio a principio fuerit voluntaria, imputatur actus ad peccatum; quia est in sua causa, sicut de ebrietate dictum est. Si vero causa non fuerit voluntaria, seu naturalis, puta quum aliquis ex aegritudine vel alia hujusmodi causa incidit in talem passionem, quae totaliter aufert usum rationis, actus omnino redditur involuntarius et per consequens totaliter a peccato excusatur.»

3) Thom. 1. 2. qu. 77. art. 6.: «Passio consequens non diminuit peccatum, sed magis auget, vel potius est signum magnitudinis ejus, in quantum scilicet demonstrat intensionem voluntatis ad actum peccati et sic verum est, quod quanto aliquis majori libidine vel concupiscentia peccat, tanto magis peccat.»

stümer Gewalt zur Sünde fortreißen, sündigt offenbar mit einer intensiveren Willenskraft. Man denke sich, Jemand rufe absichtlich die Gefühle der Rache in sich hervor, er unterhalte sie geflissentlich, er steigere sie so sehr es möglich, nur um erlittene Beleidigungen mit desto mehr Glück und Erfolg rächen zu können: offenbar hat hier die Hingebung des Willens an die Sünde einen weit höheren Grad erreicht.

e. Die Gewohnheit; sie steigert die Willigkeit (das voluntarium) der Handlung, indem der Wille zu der Gewohnheitshandlung eine stärkere Hinneigung besitzt, vermindert aber die Freiwilligkeit (das liberum); da aber die Beschränkung der Freiheit hier durch eigene Schuld herbeigeführt worden ist, so bedingt die Minderung der Freiwilligkeit nicht auch eine Minderung der Imputabilität. Die Gewohnheitshandlung ist, wenn auch weniger unmittelbar freiwillig, doch ursächlich ganz freiwillig, daher der heil. Thomas sündhafte Handlungen, die aus einem bösen Habitus hervorgehen, geradezu als Bosheitssünden bezeichnet [1].

Träfe der Fall ein, daß der aufrichtig bekehrte Gewohnheitssünder, von der noch nicht ganz gebrochenen Macht der eingewurzelten sündhaften Neigung plötzlich überrascht, ohne alle actuelle Ueberlegung und Zustimmung in die sündige Gewohnheit zurückfiele, so würde freilich eine solche Handlung eine bloß materielle aber keine formelle und imputable Sünde sein; denn sie wäre weder freiwillig an sich, noch ursächlich freiwillig; sie wäre nicht freiwillig an sich, weil keine actuelle Ueberlegung und Zustimmung stattfände, und sie wäre nicht ursächlich freiwillig, weil die früher frei gesetzte Ursache durch aufrichtige Bekehrung retractirt worden. Fände dagegen bei der Wiederholung der sündigen Gewohnheitshandlung auch nur die geringste actuelle Ueberlegung und Zustimmung statt, so wäre sie auch sogleich als eigentlicher Rückfall zu betrachten.

2. Wie die moralisch böse, so ist auch die moralisch gute Handlung um so weniger zuzurechnen, je geringer der Grad ihrer Freiwilligkeit ist. Je geringer die Kraft war, die der Wille aufzu-

---

1) Thom. 1. 2. qu. 78. art. 2.

bieten hatte, je geringer die äußeren Hindernisse und die inneren Versuchungen, die überwunden werden mußten, desto geringer ist auch das Verdienst der Handlung. Doch ist auch hier wieder in Betracht zu ziehen, ob nicht die Leichtigkeit der Erfüllung des Sittengesetzes eine durch den früheren guten Gebrauch der Freiheit selbst erworbene ist. Der in der Tugend erstarkte Wille braucht freilich für die einzelne gute Handlung nicht so viel Kraft aufzubieten, als der Anfänger; nichts desto weniger wird aber dadurch das Verdienst seiner Handlung nicht verkümmert, es wird dadurch im Gegentheil noch gesteigert, indem es gerade unsere Aufgabe ist, durch stete Wachsamkeit auf uns selbst, durch fortgesetzte Selbstbeherrschung und Anstrengung unsers Willens im Guten die größtmögliche Fertigkeit zu gewinnen, und uns in den Zustand der moralischen Freiheit zu erheben [1]).

§. 60.

Fortsetzung.

Dritter Grundsatz.

Je größer der Einfluß der Freiheit auf die Handlung ist, desto höher ist auch der Grad ihrer Imputabilität zum Verdienst oder Mißverdienst.

Nähere Erläuterung:

Eine moralisch böse Handlung ist um so mehr zuzurechnen, je klarer und vollständiger die Erkenntniß der Pflicht und ihrer Wichtigkeit, je geringer die Versuchung, je stärker die natürlichen und übernatürlichen Antriebe zum entgegengesetzten Handeln waren, und eine moralisch gute Handlung ist um so mehr zuzurechnen, je größer die äußeren und inneren Hindernisse, je verführerischer namentlich das Beispiel von außen, je anlockender die äußere Gelegenheit, je andringender und stärker die innern Versuchungen zur Untreue waren. Der Tugendhafte, der, wie Noe, mitten unter verderbten

---

1) Thom. 1. 2. qu. 77. art. 6.: «Bona passio *consequens* judicium rationis augmentat meritum: si autem praecedat, ut scilicet homo magis ex passione quam ex judicio rationis moveatur ad bene agendum, talis passio diminuit bonitatem et laudem actus.»

Menschen lebt, hat unter sonst gleichen Verhältnissen ein größeres Verdienst, als derjenige, der von lauter edlen Menschen umgeben ist; die Rechtlichkeit des vielen Versuchungen und Gelegenheiten zur Untreue ausgesetzten Handelsmannes ist verdienstlicher, als diejenige, welche keinen besondern Versuchungen ausgesetzt ist, und die Keuschheit an einem verderbten Hofe gereicht unter sonst gleichen Verhältnissen zu größerem Verdienste, als die nicht angefochtene Keuschheit in einem einfachen und schlichten Bürgerhause.

§. 61.

Die Imputabilität moralischer Handlungen vom objektiven Standpunkte aus.

Bei der Imputation menschlicher Handlungen vom objektiven Standpunkte aus kommt die größere oder geringere Wichtigkeit des objektiven Gesetzes in Betracht, welches durch die Handlung entweder erfüllt oder verletzt worden ist. Im Allgemeinen gilt hier nämlich der Grundsatz, je wichtiger das Gesetz oder die Pflicht, desto mehr ist auch die Handlung zuzurechnen, die dem Gesetze oder der Pflicht entweder entspricht oder widerspricht. Doch findet zwischen guten und schlechten Handlungen in dieser Hinsicht einiger Unterschied statt. Daß bei Zurechnung sittlich schlechter Handlungen die materielle Wichtigkeit der Pflicht mit in Anschlag zu bringen sei, erleidet keinen Zweifel; d. h. es erleidet keinen Zweifel, daß eine sittlich schlechte Handlung um so mehr zuzurechnen sei, als die Pflicht, der sie widerspricht, wichtiger ist, indem eben diese erkannte Wichtigkeit der Pflicht ein Antrieb mehr sein mußte, diese heilig zu halten. Umgekehrt aber kann aus dem eben angeführten Grunde bei einer sittlich guten Handlung die materielle Wichtigkeit der Pflicht nicht immer als Maßstab des Grades ihrer Verdienstlichkeit gelten. Auf der andern Seite sind freilich wichtige Pflichten in der Regel auch schwerer zu erfüllen, und die Versuchung zu ihrer Uebertretung ist stärker. Und in diesem Betrachte kann man allerdings sagen, daß die fortgesetzte Treue im Größeren höher anzuschlagen sei, als die fortgesetzte Treue im Kleineren, wofern mit dieser letzteren die erstere nicht zugleich besteht.

Die Verschiedenheiten der Moralität menschlicher Handlungen.

I.

Die generische Verschiedenheit moralischer Handlungen (distinctio generica).

Die Moraltheologen stimmen überein in der Unterscheidung moralisch guter und moralisch schlechter Handlungen, weichen aber von einander bei der Frage ab, ob es außer diesen beiden Gattungen moralischer Handlungen noch eine dritte, ob es außer den moralisch guten und den moralisch schlechten Handlungen noch moralisch indifferente gebe. Zur Entscheidung dieser Streitfrage muß auf die Quellen zurückgegangen werden, aus denen die generische Verschiedenheit moralischer Handlungen abzuleiten ist. Als solche Quellen werden folgende drei aufgeführt: 1) das Objekt; 2) die Umstände; 3) der Zweck und das Motiv der Handlungen. Wir ziehen diese erst einzeln in Betracht und beantworten sodann die gestellte Frage.

§. 62.

Das Objekt.

Das Objekt (objectum materiale) gibt bei der Unterscheidung moralischer Handlungen den ersten Ausschlag. Freilich gibt es auch indifferente Objekte (Essen, Trinken, Spazierengehen und dgl.); aber in der Regel haben die Objekte der Handlungen gleich von vornherein einen bestimmten moralischen Character, sind entweder gut (Beten, Almosengeben, Fasten) oder schlecht (Lügen, Stehlen, Ehrabschneiden). Handlungen, deren Objekt gut, heißen als solche materiell gut, im Gegensatze zu den formell guten Handlungen, d. h. zu denjenigen, welche auch in einer guten Absicht und aus einem guten Motive geschehen; Handlungen, deren Objekt schlecht, heißen als solche materiell schlecht, im Gegensatze zu den formell schlechten, d. h. zu denjenigen, die in einer schlechten Absicht und aus einem schlechten Motive geschehen. Wie sich später zeigen wird, kann eine Handlung, die materiell oder ihrem Objekte nach schlecht ist, nie formell gut sein, wogegen umgekehrt eine Handlung, die materiell gut ist, formell schlecht sein kann. Eine Handlung

endlich, welche ihrem Objekte nach indifferent ist, kann ebensowohl formell gut, als formell schlecht sein.

§. 63.

Die Umstände.

Umstände (circumstantiae) sind gewisse accidentelle Bestimmungen entweder des Objekts der Handlung oder der Person des Handelnden, welche zugleich auf die Moralität der Handlung von Einfluß sind [1]. Man zählt solcher Umstände sieben, zusammengestellt in folgendem Verse:

Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando.

Quis bezeichnet Stand oder Character des Handelnden (ob er z. B. verehelicht oder unverehelicht, Priester oder Laie, Vorgesetzter oder Untergebener ist).

Quid bezeichnet 1) die Qualität oder Quantität des materiellen Objekts (ob z. B. das gestohlene Gut profanes oder Kirchengut, ob es bedeutenden oder unbedeutenden Werthes); 2) die näheren persönlichen Verhältnisse des durch die Handlung betroffenen Dritten (ob z. B. derjenige, den ich bestehle, arm oder reich, ob es meine eigenen Eltern sind, die ich mißhandle, ob es ein Geistlicher, den ich verwunde u. s. w.) [2].

Ubi bezeichnet die accidentelle und auf die Moralität einwirkende Beschaffenheit des Orts, wo die Handlung geschieht (ob sie z. B. geschieht an einem

---

1) Thom. 1. 2. qu. 7 art. 1. Quaecunque conditiones sunt extra substantiam actus et tamen attingunt aliquo modo actum humanum, *circumstantiae* dicuntur. Quod autem est extra substantiam rei ad rem ipsam pertinens, accidens ejus dicitur. Unde circumsantiae actuum humanorum accidentia eorum dicendae sunt. Das, was man Umstand einer Handlung nennt, darf dieser Definition zufolge erstlich nicht zur Substanz der Handlung gehören (so ist es z. B. beim Diebstahle kein Umstand, daß die weggenommene Sache fremdes Gut ist, oder daß sie heimlich weggenommen worden, denn beides gehört zum Wesen des Diebstahls); und zweitens ist erforderlich, daß der Umstand auf die Moralität der Handlung Einfluß habe (so würde es z. B. beim Diebstahl kein Umstand sein, daß ich ihn mit der Rechten oder mit der Linken ausführe, denn die Moralität der Handlung selbst wird dadurch nicht im Mindesten verändert).

2) Aristoteles bezeichnet dieses letztere Verhältniß durch »circa quid« und zählt daher nicht sieben (wie Cicero und nach ihm die Scholastiker), sondern acht Umstände. (Ethic. lib. 3. c. 1.)

heiligen oder an einem profanen Orte, ob sie gleichsam in den Augen der Welt oder ob sie im Verborgenen geschieht).

Quibus auxiliis bezeichnet die Mittel und Werkzeuge, deren ich mich bei Ausführung einer Handlung bediente (ob ich z. B. einen Mord, einen Diebstahl selbst oder durch Andere ausführte).

Cur bezeichnet den äußeren Zweck der Handlung;

Quomodo die accidentelle und auf die Moralität einwirkende Art und Weise, wie die Handlung geschieht (ob sie z. B. geschieht mit kalter Ueberlegung oder in leidenschaftlicher Aufwallung, ob mit halber oder völliger Einwilligung, ob aus Leichtsinn oder aus Bosheit).

Quando bezeichnet den auf die Moralität der Handlung einwirkenden Zeitumstand (so ist es nach Ansicht einiger Moralisten ein erschwerender Umstand, wenn ich an einem Gott vorzugsweise geweihten Tage eine Todsünde begehe [1]).

Im Einzelnen ist über die Umstände hier noch Folgendes zu bemerken:

1) Daß die Umstände auf die Moralität der Handlung wirklich einwirken, erhellt wie aus der Natur der Sache selbst, so auch aus jenen Aussprüchen der Offenbarung, wo wir nicht nur aufgemuntert werden, das Gute zu thun, sondern auch das Gute auf die rechte Weise zu thun [2]).

2) Nach der Verschiedenheit der Art und Weise, wie die Umstände auf die Moralität der Handlungen einwirken, theilt man sie ein in solche, welche die Moralität einfach vermehren oder vermindern (circumstantiae *gradum* moralitatis mutantes, circumstantiae aggravantes vel minuentes), und in solche, welche auch die Art der Moralität verändern (circumstantiae speciem moralitatis mutantes), eine Unterscheidung, die insofern wichtig ist, als nach

---

1) Bonaventura (de purit. consc. c. 2.) will diesen Umstand sogar in das sakramentale Sündenbekenntniß aufgenommen wissen: Confessio debet esse plena, quia debet continere circumstantias aggravantes peccata, quae sunt tempus, in quo peccas, quia gravius est otiari in die dominico vel festo solemni, quam in die alio simplici et gravius est quodcunque peccatum in magna solemnitate, quam alio tempore.

2) Matth. K. 6; Jes. K. 1. u. a. Treffend bemerkt in dieser Beziehung Bonaventura: nota, quod non *bonum* facere, sed *bene* facere, laudabile est, non enim *verbis*, sed *adverbiis* meremur.

der Erklärung der hl. Synode von Trient die Umstände, welche die Art der Moralität verändern, auch in das sakramentale Sündenbekenntniß aufzunehmen sind [1]).

3) Zu den Umständen der ersteren Klasse gehören hauptsächlich diejenigen, welche durch quid und quomodo bezeichnet sind. Ob ich z. B. Gott mit mehr oder weniger Inbrunst lobe, ob ich ihn mit mehr oder weniger Abneigung lästere, ob ich eine größere oder geringere Summe stehle, ob ich meinem Nächsten durch ein mehr oder weniger theures Opfer diene: es wird dadurch nicht die Art, sondern nur der Grad der Moralität verändert.

Zu den Umständen der zweiten Klasse gehören alle diejenigen, welche schon an sich betrachtet in einer besonderen Beziehung zum Sittengesetze stehen. Diese können aber die Art der Moralität auf eine zweifache Weise ändern.

Entweder fügen sie der ersten Art moralischer Güte oder Schlechtigkeit, welche die Handlung aus ihrem Objekte schöpft, eine neue hinzu, so daß die Handlung eine doppelartige Güte oder Schlechtigkeit hat (Jemand fastet z. B. zur Erfüllung eines abgelegten Gelübdes; diese Handlung ist erstlich ein Akt der Enthaltsamkeit, zugleich aber auch ein Akt unmittelbarer Gottesverehrung und hat mithin eine doppelartige Güte; umgekehrt hat z. B. der Kirchendiebstahl eine doppelartige Schlechtigkeit, er ist zweien von einander specifisch verschiedenen Tugenden entgegengesetzt, der Tugend der Gerechtigkeit und der Tugend der unmittelbaren Gottesverehrung, der Ehrfurcht vor Gott).

Oder die Umstände verändern auch die erste Art der Moralität, welche die Handlung aus ihrem Objekte schöpfte, und constituiren eine neue Art moralischer Güte oder Schlechtigkeit; (Jemand spendet z. B. Geldbeiträge zu einer gottesdienstlichen Bestimmung oder es spendet Jemand Almosen aus Eitelkeit; hier wird durch den Umstand des Zwecks die Art der Moralität gänzlich verändert; die erstere Handlung wird in einen einfachen Akt der Gottesverehrung und die zweite in einen einfachen Akt der Eitelkeit oder der Selbstsucht umgewandelt).

Fügen die Umstände der Handlung eine neue Art von Mora-

1) Sess. XIV. de poenit. cap. 5.; can. 7.

lität hinzu, so ertheilen sie der Handlung die zweite und accidentelle, verändern sie aber die erste Art von Moralität, welche die Handlung aus ihrem Objekte schöpft, so ertheilen sie der Handlung die erste und essentielle Art der Moralität; letzteres ist auch der Fall, wenn die Handlung ihrem Objekte nach indifferent ist.

Zweck und Motiv der Handlung.

Zweck und Motiv machen das formelle Objekt der Handlung aus.

§. 64.

Zweck der Handlung.

1. Unter dem Zwecke wird hier nicht der innere (finis operis) sondern der äußere Zweck (finis operantis) verstanden. Der innere Zweck gehört zum Wesen der Handlung selbst, durch ihn wird die Handlung eben zu demjenigen, was ihr Name anzeigt; beim Almosen ist z. B. die Unterstützung der Nothleidenden der innere Zweck; dieser Zweck gehört zum Wesen des Almosenspendens; ich kann mir aber beim Almosenspenden außer der Unterstützung des Nothleidenden noch verschiedene andere Zwecke setzen: ich kann z. B. den Nothleidenden unterstützen, um Gott zu verherrlichen; ich kann ihn unterstützen, um ein abgelegtes Gelübde zu erfüllen, um die Strafen meiner Sünden abzubüßen u. s. w.

Diese Zwecke nun, welche sich der Handelnde noch außerdem setzt und ohne welche die Handlung als solche schon in sich abgeschlossen ist, werden die äußeren Zwecke der Handlung genannt.

2. Der äußere Zweck der Handlung ist zwar schon im vorigen §. als Umstand aufgeführt worden, er kommt aber hier deßhalb noch insbesondere in Betracht, weil er die Handlung nicht bloß äußerlich umgibt und begleitet, sondern weil er sie auch innerlich beseelt und leitet, mithin nicht allein den Character eines Umstandes, sondern auch den einer moralischen Ursache hat. Zugleich liegt der Zweck immer in der Gewalt des Handelnden, während die Umstände in der Regel in und mit dem Gegenstande selbst gegeben sind.

3. Der vollkommenste Zweck unserer Handlungen ist die Ehre Gottes; Gottes Verherrlichung soll der letzte Zweck aller unserer Handlungen sein. „Ihr möget essen, sagt der Apostel, oder trin-

ken, oder sonst etwas thun, thuet Alles zur Ehre Gottes"[1]). Demnach ist der schönste Wahlspruch für das ganze Leben der Wahlspruch des hl. Ignatius Loyola: Omnia ad majorem Dei gloriam.

Ein anderer zulässiger Zweck unserer Handlungen ist die Beförderung unserer oder unserer Mitmenschen Wohlfahrt; doch muß dieser Zweck dem letzten und höchsten, der Beförderung der göttlichen Ehre, untergeordnet werden. Uebrigens ergeben sich diese ethischen Bestimmungen über die Intention unserer Handlungen als einfache Folgerungen aus den dogmatischen Lehren über den Zweck unserer Erschaffung. Der primäre Zweck unserer Erschaffung ist nämlich Gottes Verherrlichung, der sekundäre Zweck unsere eigene Beseligung.

4. Diejenige Intention, welche unmittelbar vor der Handlung selbst gemacht wird, welche die Handlung wirksam bestimmt und leitet, wird actuelle Intention (intentio actualis) genannt zum Unterschiede von der habituellen (intentio habitualis), d. h. derjenigen, welche in Beziehung auf dieselbe Handlung oder doch auf Handlungen gleicher Art früher gemacht und durch die entgegengesetzte noch nicht zurückgenommen worden ist. Uebt die habituelle Intention durch den im Gemüthe zurückgelassenen Eindruck auf die Handlung selbst noch Einfluß aus, so wird sie virtuell (intentio virtualis) genannt; im entgegengesetzten Falle aber heißt sie rein habituell (intentio mere habitualis). Die letztere ist, als ganz unkräftig, zu einer guten Handlung nicht genügend, die virtuelle genügt, wenn sie gleich hinter der actuellen zurücksteht. Die christliche Moral legt daher einen besondern Werth darauf, daß der Christ oftmals, wo möglich täglich und stündlich, eine actuelle gute Meinung mache.

5. Was den Einfluß betrifft, den der Zweck auf die Moralität der Handlung ausübt, so läßt sich das Hauptsächliche hierüber auf folgende Punkte zurückführen:

a) Der Zweck verleiht einer ihrem Objekte nach indifferenten Handlung ihre erste Güte oder Schlechtigkeit, d. h. ein guter Zweck macht eine ihrem Objekte nach indifferente Handlung gut, ein

---

1) 1 Kor. 10, 31; Koloss. 3, 17.

schlechter Zweck macht eine ihrem Objekte nach indifferente Handlung schlecht [1]. Von der hl. Schrift werden wir deßhalb aufgemuntert, Handlungen, die an sich unnütz scheinen, durch eine gute Intention zu heiligen und dadurch sie fürs ewige Leben selbst ersprießlich zu machen.

b) Eine ihrem Objekte nach gute Handlung, vom Handelnden auf einen guten Zweck hingerichtet, erhält, wofern die Güte des Zwecks von der Güte des Objekts der Art nach verschieden ist, durch den hinzukommenden guten Zweck eine neue Art von Güte und besitzt somit eine doppelartige Güte. Denn wenn die ihrem Objekte nach indifferente Handlung von einem hinzukommenden guten Zwecke die erste Güte empfangen kann, so kann auch eine ihrem Objekt nach gute Handlung von dem hinzukommenden guten Zweck eine neue Güte empfangen, indem die Güte des Zwecks nicht die Güte des Objekts der Handlung und die Güte des Objekts der Handlung nicht die Güte des Zwecks ausschließt. So hat z. B. das Almosenspenden zur Erfüllung eines abgelegten Gelübdes eine doppelartige Güte, es ist zuerst ein Akt der Wohlthätigkeit und dann auch ein Akt der unmittelbaren Gottesverehrung.

c) Eine ihrem Objekte nach schlechte Handlung, vom Handelnden auf einen schlechten Zweck gerichtet, empfängt, wenn die Schlechtigkeit des Zwecks von der des Objekts der Art nach verschieden ist, durch den hinzukommenden schlechten Zweck eine neue Schlechtigkeit und besitzt demnach eine doppelartige Schlechtigkeit (z. B. Uebertretung des Abstinenzgebotes, um Andern ein Aergerniß zu geben).

d) Ist das Objekt der Handlung gut, der Zweck aber schlecht; oder umgekehrt der Zweck gut und das Objekt schlecht; so ist die Handlung nicht etwa zum Theile gut und zum Theile schlecht, sondern sie ist nur schlecht zufolge des alten Grundsatzes, daß eine

---

1) Der hl. Bernard geht (serm. 16. sup. cantic.) die verschiedenen Zwecke des Lernens (eine ihrem Objekte nach indifferente Handlung) durch und bemerkt in dieser Beziehung Folgendes: Sunt, qui scire volunt eo fine tantum, ut sciant et turpis curiositas est; sunt, qui scire volunt, ut scientiam suam vendant et turpis quaestus est; sunt, qui scire volunt, ut sciantur ipsi et turpis vanitas est; sunt, qui scire volunt, ut aedificent et caritas est; sunt, qui scire volunt, ut aedificentur et prudentia est.

Handlung nur dann gut ist, wenn alle ihre einzelne Momente gut sind, und daß sie schlecht ist, wenn auch nur ein einziges ihrer Momente schlecht ist (bonum ex integra causa, malum ex quovis defectu). Damit besteht jedoch, daß die Güte des Zwecks die Schlechtigkeit der Handlung wenigstens einigermaßen mildern könne.

§. 65.

Motiv der Handlung.

1. Vom Zwecke der Handlung unterscheidet sich das **Motiv** derselben, wenn auch beide zu einander in enger Beziehung stehen und mitunter sogar miteinander verwechselt werden. Zweck ist Dasjenige, um dessen willen die Handlung unternommen wird, oder das ich durch die Handlung erreichen will; der Zweck ist mithin im Augenblicke, wo ich mich zum Handeln anschicke, ein mir noch Künftiges; das Motiv der Handlung dagegen ist ein mir schon vor der Handlung Gegenwärtiges, ein in mir schon Vorhandenes; ich will es durch mein Handeln nicht erst erreichen, sondern es ist als wirkende Kraft bereits in mir, indem es mich eben zum Handeln bestimmt oder bewegt. Von der Liebe Gottes z. B. kann ich nicht sagen, daß sie Zweck, wohl aber daß sie Motiv meines Handelns sei, dagegen kann ich mir wohl die Verherrlichung Gottes als Zweck meines Handelns setzen.

2. Wie nach Lehre des Christenthums Gottes Verherrlichung der vollkommenste Zweck, so ist die Liebe Gottes das vollkommenste Motiv meines Handelns. Die Liebe Gottes ist das reinste und zugleich das kräftigste Motiv; sie ist das reinste Motiv, weil Hingebung an das allerhöchste Gut, an Gott, den Inbegriff aller Vollkommenheiten; sie ist das kräftigste Motiv, denn mit Recht wird sie einem Feuer verglichen, das den ganzen Menschen entzündet, einer Gluth, die den ganzen Menschen durchdringt; sie erzeugt im Menschen eine Thatkraft, die jedem Hindernisse gewachsen ist, die alles Schwere leicht, alles Herbe süß macht und mit gleicher Ruhe die verschiedenen Wechselfälle des Lebens trägt.

„Nichts gibt es, sagt der Verfasser der Nachfolge Christi, weder im Himmel noch auf Erden, was süßer, stärker, erhabener oder umfassender oder angenehmer oder reicher oder besser wäre, als die Liebe, weil die Liebe aus Gott geboren ist und sich über alle Krea-

turen erhebend nur in Gott ruhen kann. Wer liebt, ist immer voll Freude, er läuft, er fliegt, er ist frei und Nichts hält ihn zurück. Er gibt Alles für Alle und besitzt Alles in Allem, weil er in dem einzigen und höchsten Gute ruht, welches über Alles erhaben ist und von welchem alle Güter entspringen und ausgehen."

Die philosophische Moral (Kant) hat statt der Liebe Gottes als vollkommenstes Motiv die Achtung gegen das Gesetz hingestellt; aber ein wie viel wirksamerer Beweggrund als die Achtung vor einem abstrakten Gedanken ist die Liebe gegen die liebenswürdigste Persönlichkeit? Und warum ist das Sittengesetz achtungswürdig? Die Stoa stellte zwar schon den Grundsatz auf, daß die Tugend an sich liebenswürdig sei; aber keine Philosophie, die von Gott wegsieht, vermag diesen Satz zu beweisen. Auf dem christlichen Standpunkte hat der Satz allerdings volle Wahrheit, weil nach Anschauung des Christenthums das Sittengesetz selbst nur Ausfluß des göttlichen Willens, Gott die Quelle des Sittengesetzes ist; aber für ein Moralsystem, das, wie das Kantische, Gott absichtlich aus der Sittenlehre entfernen will, wird dieser Satz immer und ewig unerweislich bleiben. Außer der Liebe Gottes erkennt das Christenthum noch für zuläßige Motive die Hoffnung und die Furcht, die Hoffnung auf die ewige Seligkeit und die Furcht vor der ewigen Verdammniß. Bekannt sind die Verheißungen ewiger Belohnung, welche Christus in der Bergpredigt seinen Geboten beifügt, und wie zahlreich sind die Stellen im Evangelium, wo er den Ungläubigen und den Sündern die Strafe ewiger Verwerfung androht.

Diese Verheißungen und Drohungen kann er nicht umsonst ausgesprochen haben, vielmehr sollten jene den schwachen Willen zur Beobachtung seiner Gesetze aufmuntern, diese von der Uebertretung derselben zurückschrecken, so daß Hoffnung und Furcht als zuläßige Motive durch das Evangelium wirklich sanctionirt sind. Da indeß diese Motive von verschiedenen Seiten verdächtigt worden sind, so muß zur Beseitigung jedes Mißverständnisses genauer erklärt werden, in welchem Sinne die katholische Moral dieselben für zuläßig erachtet. Die katholische Moral unterscheidet eine dreifache Art der Hoffnung und der Furcht: 1) die kindliche Hoffnung (spes filialis) und die kindliche Furcht (timor filialis); diese besteht nicht

nur mit der Liebe, sondern sie ist mit der Liebe nothwendig und unzertrennlich verbunden. Die kindliche Hoffnung ist nämlich diejenige, welche den Himmel nicht sowohl als Zustand eigener Glückseligkeit, sondern vielmehr als Zustand der innigsten und unzertrennlichsten Vereinigung mit Gott erhofft und ebenso ist die kindliche Furcht diejenige, welche die Hölle nicht sowohl als Zustand eigener Unglückseligkeit, sondern vielmehr als Zustand ewiger Trennung von Gott fürchtet. Ohne eine solche Hoffnung und Furcht kann die Liebe nicht bestehen, denn der Liebe wesentlich ist das Verlangen, mit dem Geliebten vereinigt zu werden; darf mithin die Liebe Gottes Motiv unseres Handelns sein, so darf es auch diese Hoffnung und Furcht.

2) Die knechtlich knechtliche Hoffnung (spes serviliter servilis) und die knechtlich knechtliche Furcht (timor serviliter servilis); jene ersehnt den Himmel nicht etwa als Zustand der Vereinigung mit Gott, sondern lediglich als den Zustand eigener Glückseligkeit, und diese fürchtet die Hölle ebenfalls nur als den Zustand eigener Unseligkeit. Ein Mensch, der von dieser Art Hoffnung und Furcht bewegt wird, könnte seine eigentliche innere Seelenstimmung etwa so bezeichnen: „Ich würde mich um die Gebote und Verbote Gottes wenig kümmern, wenn ich nur einen andern Weg kännte, um zu meinem Glücke zu gelangen und meinem ewigen Unglücke zu entfliehen.“ Am Guten, als solchem, hat er nicht das geringste Wohlgefallen, am Bösen, als solchem, nicht das geringste Mißfallen; es ist nur seine Hand und sein Fuß, die sich zum Guten hinbewegen und vom Bösen sich abwenden, nicht sein Wille und sein Herz. Diese knechtlich knechtliche Hoffnung und Furcht sind nach christlicher Anschauungsweise durchaus keine zulässigen Motive des Handelns; das Christenthum fordert vor Allem einen guten, edlen Willen und erkennt denjenigen äußerlich guten Handlungen, die nicht Früchte einer innern guten Gesinnung sind, auch keinen Werth zu.

3) Die einfach knechtliche Hoffnung (spes simpliciter servilis) und die einfach knechtliche Furcht (timor simpliciter servilis). Die einfach knechtliche Hoffnung ist diejenige Hoffnung, welche zur Beobachtung der göttlichen Gebote antreibt, weil G o t t es ist, der sie mit ewigen Belohnungen vergelten wird; und die einfach knechtliche

Furcht ist diejenige Furcht, welche vor der Sünde zurückschreckt, weil Gott es ist, der die Sünde mit ewigen Strafen belegt hat. Obwohl also bei dieser Art Hoffnung oder Furcht die Rücksicht auf eigene künftige Seligkeit oder Unseligkeit vorwaltend ist, so ist doch die Rücksicht auf Gott keineswegs ausgeschlossen, und wenn auch der Wille noch nicht stark genug ist, das Gute rein zu umfassen, so ist er doch dem Guten als solchem nicht abgeneigt, und dem Bösen als solchem nicht zugeneigt, wie dieses bei der knechtlich knechtlichen Hoffnung und Furcht der Fall war. Nach kirchlicher Anschauungsweise sind diese einfach knechtliche Hoffnung und Furcht als Motive zulässig, zwar nicht als Hauptmotive, wohl aber als Nebenmotive.

Wie nach Lehre des Christenthums Gott weder bloß der unerbittlich strenge Richter, noch bloß der huldvoll gütige Vater, sondern wie er beides zugleich ist, der strenge Richter und der gütige Vater; so darf auch der Glaube an ihn, als den strengen Richter ebenso wohl als der Glaube an ihn, als den gütigen Vater von Einfluß auf unser Handeln sein. Sind die Liebe einerseits und die Furcht in dem angegebenen Sinne anderseits als Motive des Handelns unvereinbar, so sind es in gleicher Weise auch das Dogma von der göttlichen Gerechtigkeit und das Dogma von der göttlichen Barmherzigkeit, denn jene Motive sind nur die einfachen praktischen Folgerungen aus diesen zwei Dogmen und Fundamentalartikeln der christlichen Religion.

Wir haben gesagt, die einfach knechtliche Hoffnung und Furcht dürften zwar nicht als Haupt-, wohl aber als Nebenmotive beim Handeln wirksam sein. Als Nebenmotive können sie aber in dreifacher Beziehung wirksam sein:

a) sie wirken vorbereitend auf die Erzeugung und Ausbildung der Liebe, als des höheren Motivs. So selten es nämlich im physischen Leben, eben so selten gibt es auch im moralischen Leben plötzliche Uebergänge. Eine Seele, die bisher nur von den niedrigsten Gelüsten und Begehrungen ausgefüllt war, erhebt sich selten auf einmal zu der lichten Höhe der reinsten sittlichen Grundsätze und Gefühle, sondern dieser Uebergang geschieht in der Regel allmählig und in einer gewissen Stufenfolge. Und auch die Furcht vor den göttlichen Strafgerichten ist eine Stufe, die vom Sünder, der sich

wieder erheben will, ordentlicher Weise überschritten werden muß. Die Furcht ist noch nicht die völlige Gesundheit, denn die völlige Gesundheit ist die Liebe, aber sie ist nach dem Ausdrucke des heil. Augustinus doch ein Heilmittel der Krankheit (timor medicamentum, caritas sanitas) und in so fern allerdings ein wohlthätiger Hebel des sittlichen Lebens [1]. Luthers Lehre, daß der Sünder, welcher aus Furcht seine Sünde bereue, nur noch sündhafter werde, zeugt daher von einer völligen Unbekanntschaft mit dem menschlichen Herzen und ist mit Recht von der Kirche verworfen worden.

b) Furcht und Hoffnung können für die Liebe stellvertretend wirken; denn selbst wenn die Liebe im Menschen herrschend geworden, kann doch zuweilen der Andrang der Versuchung noch so heftig werden, daß der Mensch sich vielleicht nur durch das Motiv der Hoffnung oder der Furcht aufrecht erhält. In diesem Falle vertreten Hoffnung und Furcht gleichsam die Stelle der Liebe, die, obgleich im Menschen zur Herrschaft gelangt, doch durch die Macht der Versuchung gleichsam niedergedrückt ihre Funktion auf Augenblicke aussetzt. Die Pflichterfüllung nun, die lediglich aus diesen Motiven der Hoffnung und Furcht hervorgegangen, ist zwar keine vollkommen gute Handlung, sie ist aber auch keine unmoralische Handlung, indem der Mensch sich dadurch doch dem göttlichen Willen wirklich unterwirft, und zwar sich ihm aus Beweggründen unterwirft, die wenigstens keine unlauteren Beweggründe sind.

c) Hoffnung und Furcht können mit der Liebe zugleich als Motive wirksam sein; es kann eine und dieselbe gute Handlung theils aus Liebe gegen Gott, theils aus Hoffnung auf den Himmel und aus Furcht vor der Hölle gewirkt werden. Offenbar ist eine solche Handlung für eine sittlich gute anzuerkennen. Die Liebe ist in diesem Falle die eigentliche Kraft, welche den Willen für das Gute positiv in Bewegung setzt, Furcht und Hoffnung aber sind gleichsam nur als Gegengewicht gegen die Anreizungen der Sinnlichkeit wirksam.

---

1) Vergl. Konc. Trid. Sess. VI. cap. 6.: Dum peccatores se esse intelligentes a divinae justitiae timore, *quo utiliter concutiuntur*, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo etc.

Alle andern Motive, die das Christenthum sonst noch darbietet, lassen sich auf eins der genannten zurückführen und verstärken diese im Grunde nur. Der Glaube an Gottes Allwissenheit und Allgegenwart verstärkt z. B. die Motive der Hoffnung und der Furcht; der Glaube an die Menschwerdung Gottes und an so viele andere Geheimnisse der göttlichen Liebe verstärkt das Motiv der Liebe, wie denn im Grunde ein jedes Dogma auch ein besonderes Motiv zum sittlichen Handeln in sich schließt.

Motive, welche den genannten christlichen Motiven entgegengesetzt sind, verderben eine materiell gute Handlung und machen sie zu einer formell schlechten. Alle Handlungen z. B., die aus Ruhmsucht, aus Ehrgeiz oder aus sonstigen eigensüchtigen Beweggründen vollbracht werden, sind, so edel sie auch ihrem Aeußeren nach erscheinen mögen, dennoch durchaus unmoralisch; es sind sogenannte pharisäische gute Werke, die vom Evangelium verworfen werden.

§. 66.

Von den indifferenten Handlungen.

Nachdem die Quellen der generischen Verschiedenheit der Moralität vorstehend näher in Betracht gezogen worden, kommt die Frage an die Reihe, ob außer den moralisch guten und den moralisch bösen Handlungen auch moralisch indifferente Handlungen zu statuiren seien.

Daß es rein objektiv aufgefaßt moralisch indifferente Handlungen gibt, d. h. daß es Handlungen gibt, deren Objekt indifferent, oder die, wie die Schule sich ausdrückt, nach ihrer Species (actus indifferentes in specie) indifferent sind, unterliegt keinem Zweifel. Alle Moraltheologen sind auch hierin einerlei Meinung[1]).

---

1) Vergl. Liguori theol. mor. l. V. O. IV. art. ult. Thom. 1. 2. qu. 18. a. 8. Auch läßt sich aus Augustinus hier vergleichen lib. 2. de serm. Domin. in monte cap. 28., wo er bei Erklärung der Worte: „Richtet nicht, so werdet ihr nicht gerichtet werden" und bei Ausgleichung dieses Ausspruches mit einem andern Ausspruche des Herrn: „Aus ihren Früchten werdet ihr sie erkennen" die Bemerkung macht, daß dieser letztere Ausspruch

Eine Verschiedenheit der Ansichten besteht nur darüber, ob es moralisch indifferente Handlungen in der streng subjektiven Auffassung des Begriffs gebe (actus indifferentes in individuo), d. h. ob die freien Handlungen eines Menschen, in Verbindung mit ihren besonderen Umständen und ihrem eingenthümlichen Zwecke, jemals moralisch indifferent sein können. Die Thomisten entscheiden sich gegen, die Scotisten für die Existenz solcher indifferenten Handlungen. Die Argumentation des hl. Thomas ist folgende: Eine jede freie Handlung, sagt er, muß auf irgend einen Zweck hingerichtet werden; dieser Zweck aber kann entweder ein guter oder ein schlechter sein. Wird eine auch ihrem Objekte nach indifferente Handlung auf einen guten Zweck hingerichtet, so stimmt sie mit der Ordnung der Vernunft überein und ist mithin gut; wird sie aber nicht hingerichtet auf einen guten Zweck, so widerspricht sie der Ordnung der Vernunft und ist schlecht. Hieraus folgt, daß jede freie (mit Ueberlegung geschehende) Handlung des Menschen entweder gut oder schlecht ist und daß mithin keine einzige Handlung individuell indifferent sein könne [1].

Scotus dagegen geht von der Voraussetzung aus, daß der Mensch nicht verpflichtet sei, jede seiner Handlungen auf Gott als

---

von den offenbar schlechten Werken zu verstehen sei (von Werken, die nie in guter Absicht vollbracht werden können, wohin namentlich zu rechnen seien Gotteslästerung, Diebstahl u. dgl.); der erstere Ausspruch hingegen sei von indifferenten Handlungen, Essen u. dgl., zu verstehen; er schließt mit den Worten: sunt ergo quaedam facta media, quae ignoramus, quo animo fiant, quia et bono et malo fieri possunt, de quibus temerarium est judicare, maxime, ut condemnemus.

1) Thom. 1. 2. qu. 18. art. 9.: Oportet, quod quilibet actus individualis habet aliquam circumstantiam per quam trahatur ad bonum vel malum, ad minus ex parte intentionis finis. Cum enim rationis sit ordinare, actus a ratione deliberata procedens si non sit ad debitum finem ordinatus, ex hoc ipso repugnat rationi et habet rationem mali; si vero ordinetur ad debitum finem, convenit cum ordine rationis, unde habet rationem boni. Necesse est autem, quod vel ordinetur vel non ordinetur ad debitum finem, unde necesse est, omnem actum hominis a deliberativa ratione procedentem in individuo consideratum bonum esse vel malum.

ihren letzten Zweck zu beziehen, indem Gott den Menschen dazu nicht verpflichtet habe. Werden nun, fährt er fort, (indifferente) Handlungen weder actuell noch virtuell auf Gott hingerichtet, so fehlt ihnen die zureichende Qualität der Güte und Verdienstlichkeit vor Gott; aber nicht weniger fehlt ihnen die zureichende Qualität der Schlechtigkeit; es muß daher angenommen werden, daß wirklich viele Handlungen moralisch indifferent seien [1]. Außerdem werden für die Scotistische Ansicht noch Aussprüche verschiedener Kirchenlehrer zu Hülfe gerufen, die indeß wenigstens theilweise eine andere Deutung zulassen [2].

So schwer es scheint, sich für eine der beiden Ansichten mit Bestimmtheit zu entscheiden, muß man doch der Thomistischen den Vorzug der Consequenz zuerkennen. Denn offenbar muß eine jede überlegte Handlung doch um irgend eines Zwecks willen geschehen, weil ein zweckloses Handeln ein müßiges, unnützes und somit auch ein des Menschen unwürdiges Handeln ist, worauf auch hindeutet, was der Heiland sagt: daß die Menschen selbst über jedes unnütze Wort, das sie geredet, einst würden Rechenschaft abzulegen haben [3]. Der Zweck einer ihrem Objekte nach gleichgültigen Handlung kann aber wiederum nur ein doppelartiger sein; entweder stimmt er, wie der heil. Thomas sich ausdrückt, mit der Ordnung der Vernunft überein und dann ist er ein guter Zweck, oder er stimmt mit der

1) cf. In II. d. 41. qu. un. «Non enim tenetur homo nec tentione necessitatis, contra quam sit peccatum mortale, nec tentione minori, contra quam sit peccatum veniale, referre semper actum suum in Deum actualiter vel virtualiter, quia Deus non obligavit nos ad hoc. Neque videtur esse in istis actibus sufficiens ratio bonitatis, ut sint meritorii, quia non videtur minor relatio sufficere ad meritum, quam relatio virtualis, qualis non est hic. Sunt ergo multi actus indifferentes, non tantum secundum esse, quod habent in specie naturae, sed etiam indifferentes ad bonum meritorium et malum demeritorium, quia unum individuum potest esse tale et aliud tale.»

2) *Gregor. Naz.* Or. III. contr. Julian.; *Hieronym.* epist. 89. ad. Aug. c. 5., wo folgende Worte vorkommen: «Bonum est continentia, malum luxuria, inter utrumque indifferens est ambulare, hoc nec bonum, nec malum est; sive enim feceris, sive non feceris, nec justitiam habebis nec injustitiam.» Bonaventura neigt sich zu gleicher Ansicht; vergl. 2. dist. 41. art. 1. qualit. 4.

3) Matth. 12, 36.

Ordnung der Vernunft nicht überein, und dann ist er ein schlechter Zweck, woraus sich die weitere Folgerung von selbst ergibt.

Man kann dem Scotus darin beistimmen, daß es nicht pflichtmäßig sei, alle Handlungen actuell auf Gott zu beziehen, man kann zugeben, die Worte des Apostels: „ihr möget essen, trinken oder sonst etwas thun, thuet Alles zur Ehre Gottes" enthalten kein Gebot, sondern nur einen Rath und braucht dessenungeachtet keine individuell indifferente Handlungen zuzulassen. Denn die Behauptung, eine jede freie Handlung müsse um eines guten Zweckes willen geschehen, ist nicht gleich der Behauptung, alle freien Handlungen müssen actuell auf Gott hingerichtet werden. Freilich ist diejenige Handlung, welche actuell auf Gott hingerichtet wird, ihrer Intention nach die vollkommenste, aber vorausgesetzt, daß im Handelnden eine habituell religiöse Gesinnung vorhanden, genügt es schon zur Güte des Zwecks seiner Handlung, daß er mit der Ordnung der Vernunft übereinstimmt, oder daß er auf die Beförderung seiner oder der Andern zeitlichen oder ewigen Wohlfahrt hingerichtet wird. Denn auch die Beförderung unserer Wohlfahrt ist Gottes Wille, und wird sie durch irgend eine Handlung wirklich als eine von Gott gewollte erstrebt, so ist der letzte Zweck einer solchen Handlung doch immer wieder Gottes Ehre und Verherrlichung. Nun wird zwar der Voraussetzung zufolge jene Beförderung unserer Wohlfahrt nicht actuell als eine von Gott gewollte erstrebt, denn actuell wird nur die Wohlfahrt erstrebt: aber, wie ebenfalls vorausgesetzt wurde, ist doch die Gesinnung des Handelnden eine habituell religiöse, welche, wenn sie oftmals erneuert wird, auf unsere Handlungen selbst nicht ohne Einfluß bleibt[1]. Ein Beispiel wird die Sache deutlicher machen. Spazierengehen ist eine

1) Vergl. Bonavent. in 2 Sent. Dist. 41. quaest. 3. «Notandum, quod ad hoc, ut aliqua actio sit meritoria, non oportet, ut eam semper quis actualiter referat in Deum, sed sufficit relatio habitualis.» Die relatio habitualis setzt Bonaventura hier identisch mit der relatio virtualis, wie sich aus folgenden beigefügten Worten ergibt: «Si quis intendat pro Deo dare centum Marcas et de Deo cogitat in datione primae Marcae et in aliis non cogitat de Deo, nihilominus omnes illae dationes sunt meritoriae.»

ihrem Objekt nach indifferente Handlung. Es wird nun behauptet, daß diese indifferente Handlung bei dem sittlichen Subjekte je nach den verschiedenen Umständen und dem verschiedenen Zwecke immer einen bestimmten ethischen Character annehme: einen moralisch guten oder einen moralisch schlechten. Gehe ich nämlich spazieren zu einer Zeit, die ich unabweislichen Berufsgeschäften widmen sollte, so ist meine Handlung eine schlechte Handlung; gehe ich spazieren zum bloßen Zeitvertreib, so ist meine Handlung ebenfalls eine schlechte Handlung, denn die Zeit ist zu kostbar, als daß ich sie nutz- und zwecklos vergeuden dürfte; gehe ich aber spazieren mich zu erholen, meine Gesundheit zu pflegen oder meine Kräfte für meine Berufsarbeiten wieder neu zu beleben, so ist diese Handlung eine sittlich gute Handlung, vorausgesetzt, daß ich von der Sorge für meine Gesundheit und meiner irdischen Berufsthätigkeit selbst die richtige christliche Anschauung habe oder daß die religiöse Gesinnung in mir vorherrschend sei. Bei dieser Gesinnung ist auch die Sorge für die Gesundheit eine gute, gleichsam gottesdienstliche Handlung, sie wird ihrem Zwecke nach wenn nicht actuell, doch virtuell auf Gott bezogen.

So sehr jedoch als Grundsatz festzuhalten ist, daß freie Handlungen in individuo nicht indifferent sein können, so muß man doch auf der andern Seite diesen Grundsatz, um jeden Rigorismus zu vermeiden, in der Anwendung in etwas mildern. Namentlich dürfen gewisse nebensächliche und gewohnheitliche Dinge (Stellung des Leibes, Mienen- und Geberdenspiel u. dgl.) nicht alle unter strenge sittliche Regeln gebracht werden, indem man sonst Gefahr laufen würde, die Moral in eine ordinäre Anstandslehre zu verwandeln.

II.

Die specifische Verschiedenheit moralischer Handlungen (distinctio specifica).

§. 67.

Ihrer generischen Verschiedenheit nach theilt man die moralischen Handlungen ein in moralisch gute und in moralisch schlechte; aber die moralisch guten können wie die moralisch schlechten unter sich selbst wieder specifisch oder der Art nach verschieden sein. Die Quellen dieser specifischen Verschiedenheit der moralischen

Handlungen sind die oben bereits genannten: 1) das Objekt, 2) die Umstände, 3) Zweck und Motiv; daher der Satz der alten Moralisten: Specifica distinctio actuum humanorum desumitur ab objecto, a fine extrinseco et circumstantiis, quae sunt moraliter specie diversa. Specifisch von einander verschieden sind mithin sittlich gute Handlungen, wenn sie entweder specifisch verschiedenen Geboten oder Räthen (Fasten und Almosengeben) entsprechen; oder wenn sie zwar einem und demselben Gebote oder Rathe entsprechen, aber specifisch verschiedene Umständen, Zwecke oder Motive haben (Fasten entweder mit oder ohne Gelübde; im ersten Falle ist es ein Akt unmittelbarer, im zweiten ein Akt mittelbarer Gottesverehrung). Eben so sind auch sittlich schlechte Handlungen specifisch von einander verschieden entweder wenn sie specifisch von einander verschiedenen Geboten oder Verboten widersprechen (die Lüge und die Unzuchtsünde), oder wenn sie einem und demselben Gebote oder Verbote aber unter specifisch verschiedenen Umständen widersprechen (fornicatio und adulterium), oder endlich wenn sie einem und demselben Gebote oder Verbote, aber aus specifisch verschiedenen Zwecken oder Motiven widersprechen (Stehlen aus Habsucht und Stehlen, um eine Unzuchtsünde auszuführen). Uebrigens ist die specifische Unterscheidung der sittlich guten Handlungen von practisch geringerem Interesse, als die specifische Unterscheidung der Sünden [1]).

III.

Die numerische Verschiedenheit moralischer Handlungen (distinctio numerica.)

§. 68.

Das Zahlenverhältniß scheint als etwas rein Aeußerliches bei der Moralität gleichgültig und nicht in Anschlag kommen zu dürfen; gleichwohl findet man bei den älteren Moraltheologen diesem Gegenstande einen sehr ausführlichen Abschnitt gewidmet; auch die kirchliche Erklärung, daß im sakramentalen Sün-

1) Vergl. Konc. Trident. Sess. XIV. cap. V. u. can. 7.

denbekenntnisse die Zahl der Sünden angegeben werden solle, muß zu anderer Ansicht führen. Welchem Nachdenkenden sollte es auch wohl entgehen, wie verschieden der Seelenzustand zweier Menschen sein müsse, von denen der eine einer Versuchung nur einmal unterlegen, und sonst immer standhaft dagegen gekämpft hat; der andere aber gegen diese Versuchung nie gekämpft hat und ihr unzähligemal unterlegen ist.

Anhaltspunkte, nach denen die Zählung moralischer Handlungen geschehen muß, sind folgende.

1. Jede in sich abgeschlossene, für sich bestehende Handlung constituirt Eine sittliche That (actum numero unum); wie viele solcher vollbracht werden, als so viele werden sie auch gezählt. Dagegen werden bloße Nebenhandlungen, die sich zur Haupthandlung nur als Einleitung, Vorbereitung oder als Mittel verhalten (beim Diebstahl z. B. das Zutragen der Leiter, das Einsteigen u. s. w.) nicht eigens gezählt, sondern nur zugezählt. Doch wird hiebei vorausgesetzt, daß diese einleitenden und vorbereitenden Handlungen mit der Haupthandlung selbst in einer naturgemäßen Verbindung stehen; ist dieß nicht der Fall, so sind sie auch nicht als bloße Theilhandlungen zu betrachten, sondern werden als besondere Handlungen eigens gezählt (sich berauschen, um eine Unzuchtssünde oder einen Mord auszuführen).

2. Zusammenhängende Handlungen oder Handlungen derselben Art werden eigens gezählt, so oft eine moralische Unterbrechung eintritt. Moralisch unterbrochen aber können Handlungen werden entweder willkührlich und zwar durch eine ausdrückliche oder stillschweigende Widerrufung (bei sündhaften Handlungen z. B. durch Bereuung, bei guten Handlungen durch Nichtbeachtung oder Außerachtlassung), oder unwillkührlich, durch den Lauf der Natur, durch längere Zwischenräume, Schlaf u. dgl.

3. Ein dritter Anhaltspunkt für die Zählung moralischer Handlungen ist die numerische Verschiedenheit der Personen, welche von meiner Handlung betroffen werden; so viele Personen ich nämlich durch eine und dieselbe Handlung verletze, morde u. dgl., eben so vieler Sünden mache ich mich durch diese eine und selbe Handlung schuldig.

§. 69.

Die Vervielfachung der Moralität.

Mit der eben behandelten hängt die in der Ueberschrift ausgesetzte Frage zusammen, ob eine moralische Handlung nur eine oder ob sie auch eine vielfache Moralität haben könne. Diese Frage aber läßt einen verschiedenen Sinn und demzufolge auch eine verschiedene Beantwortung zu.

1. Ist der Sinn der Frage dieser, ob eine und dieselbe Handlung zwei entgegengesetzte Moralitäten in sich vereinigen, ob sie zugleich gut und schlecht sein könne, so muß sie offenbar verneint werden. Eine Handlung z. B., die ihrem Objekte nach gut, aber ihren Umständen und ihrem Zwecke nach schlecht ist oder eine Handlung, die ihrem Objekte nach schlecht, aber ihren Umständen und ihrem Zwecke nach gut ist, ist nicht etwa theilweise gut und theilweise schlecht, sondern sie ist nur schlecht; denn damit eine Handlung gut sei, ist, wie sich später zeigen wird, erforderlich, daß sie nach allen ihren Momenten, nach Objekt, Umständen und Zweck gut ist, wogegen die ganze Handlung schlecht ist, wenn auch nur eines dieser Momente schlecht ist.

2. Die Frage kann aber auch den Sinn haben, ob eine Handlung eine vielfache Moralität derselben Art haben könne und dann muß sie bejaht werden. Eine Handlung schließt nämlich so viele Moralitäten in sich, als vielfach die Pflichttitel sind, denen sie entspricht oder widerspricht; eine sittlich gute Handlung hat eine so vielfache Güte, als vielfach die Pflichttitel sind, denen sie entspricht (Almosengeben wegen eines übernommenen Gelübdes ist eine zweifach gute Handlung, weil es erstlich ein Akt der unmittelbaren Gottesverehrung und dann ein Akt der Nächstenliebe ist); eine sittlich schlechte Handlung aber hat eine so vielfache Schlechtigkeit, als vielfach die Pflichttitel sind, denen sie widerspricht (Beleidigung der Eltern z. B. ist eine zwiefach schlechte Handlung, sie ist ein Akt der Ungerechtigkeit und zugleich ein Akt der Undankbarkeit). Doch ist zu bemerken, daß der guten Handlung die vielfache Moralität nur dann zuerkannt werden darf, wenn diese Pflichttitel wenigstens einigermaßen gekannt und intendirt waren, was bei der schlechten Handlung nicht nothwendig ist, es müßte denn sein, daß die Unwissenheit hier nicht überwunden werden konnte.

Zweite Unterabtheilung.

Vom sittlich Guten.

Dieses ist entweder ein actuell oder ein habituell sittlich Gutes; actuell sittlich gut sind die einzelnen vorübergehenden sittlich guten Handlungen; das habituell sittlich Gute dagegen ist die beharrlich gute Gesinnung, der beharrlich gute Zustand oder die Tugend; wir handeln daher erstlich von den sittlich guten Handlungen und dann von dem sittlich guten Zustande oder von der Tugend.

Erster Abschnitt.

§. 70.

Die sittlich guten Handlungen.

1. Sittlich gut ist eine Handlung, die in allen ihren einzelnen Momenten (im Objekt, in den Umständen, im Zweck und Motiv) mit dem göttlichen Willen übereinstimmt nach dem alten allgemein zugestandenen Satze: Bonum causatur ex integra causa, malum ex quovis defectu [1]). Eine Abweichung der Handlung von dem göttlichen Willen entweder in ihrem Objekte, oder in ihren Umständen, oder in ihrem Zwecke und Motive: und sie hat sogleich den Charakter ihrer sittlichen Güte verloren; denn wenn sie auch nur in einem dieser Momente vom göttlichen Willen abweicht, ist sie überhaupt nicht so, wie sie sein soll, d. h. sie ist überhaupt nicht gut, sondern schlecht. Bei dieser Bestimmung des Begriffes gut wird übrigens vorausgesetzt, daß der göttliche Wille, die entfernte Regel der menschlichen Handlungen, im Gewissen, der nächsten Regel unserer Handlungen, sich treu abspiegele oder daß das Gewissen ein richtiges sei. Ist dieses nicht der Fall, so kann eine Handlung, die objektiv mit dem göttlichen Willen übereinstimmt und somit materiell gut ist, formell dennoch schlecht sein (vergl. §. 36.).

2. Die sittlich guten Handlungen sind entweder **pflichtmäßig** gute oder **gerathene** gute Handlungen, je nachdem der göttliche

---

1) *Dionys.* div. nom. c. IV.

Wille, dem sie entsprechen, sich in der Form eines streng verbindenden Gebotes oder in der Form eines Rathes ankündet.

3. Die sittlich guten Handlungen lassen sich ferner eintheilen in natürlich gute und in übernatürlich gute, je nachdem das Princip, aus dem sie entspringen, ein natürliches oder ein übernatürliches ist. Das übernatürliche Princip der sittlich guten Handlungen aber ist der übernatürliche Glaube, die Grundlage aller übernatürlichen Motive, der Liebe, der Hoffnung und der Furcht. Alle sittlich guten Handlungen der Ungläubigen können daher nur natürlich gut sein.

4. Wer, wie die Reformatoren, dem gefallenen Menschen die Freiheit abspricht oder ihm nur noch eine Freiheit zum Bösen einräumt, kann folgerecht auch keine natürlich guten Handlungen zulassen, er kann die Tugenden der Heiden und Ungläubigen nur für glänzende Laster erklären. Ebenso folgerecht aber mußte auch die Kirche mit ihrem Freiheitsdogma diese Behauptung verwerfen und sie hat sie wirklich verworfen. Der Satz des Bajus, den der päpstliche Stuhl condemnirt hat, lautete wörtlich: Omnia opera infidelium sunt peccata et philosophorum virtutes sunt vitia [1]). Auch die hl. Schrift läßt offenbar natürlich gute Handlungen zu, indem sie unter andern das bekannte Benehmen der ägyptischen Hebammen mit Beifall heraushebt [2]).

5. Die natürlich guten Handlungen sind vor Gott nicht verdienstlich, oder einer ewigen übernatürlichen Belohnung würdig, wenn sie auch die göttliche Güte nicht ganz unbelohnt läßt. Denn das Natürliche steht zum Uebernatürlichen in einem irrationalen Verhältnisse, beides ist von einander geschieden durch eine unendliche Kluft; ausgeglichen kann dieses irrationale Verhältniß nur durch Gott selbst werden, d. h. nur dadurch, daß der hl. Geist den Menschen in Gottes Gemeinschaft erhebt und sein Handeln mit göttlichen Keimen befruchtet.

6. Nur solche sittlich gute Handlungen, welche der Mensch im Stande der Gemeinschaft mit Gott oder im Stande der heiligmachenden Gnade wirkt, sind im eigentlichen Sinne vor Gott ver-

1) Unter den 79 condemnirten Sätzen des Bajus der 25.

2) 2 Mos. 1, 17—21.

dienstlich oder einer ewigen übernatürlichen Belohnung würdig. Aber auch diese im Stande der heiligmachenden Gnade gewirkten guten Werke verlieren ihren höheren Werth, sobald dieser Gnadenstand wieder aufgehoben wird.

7. In Absicht auf Verdienstlichkeit werden daher sämmtliche gute Handlungen oder Werke in drei Klassen getheilt: 1) todte Werke (opera mortua) d. h. solche, die im Stande der Ungnade; 2) lebendige Werke (opera viva), die im Stande der Gnade und 3) getödtete Werke (opera mortificata) d. h. solche, die zwar im Stande der Gnade gewirkt worden, aber durch Aufhebung dieses Standes ihres höheren Werthes wieder beraubt worden sind.

8. Auch die wirklich verdienstlichen guten Handlungen sind sich an Werth nicht gleich, sondern haben einen höheren oder geringeren Grad sittlicher Güte und Verdienstlichkeit je nach dem höheren oder geringeren Grade der aufgebotenen Freiheit (vergl. die §. 58. ff. aufgestellten Grundsätze der Imputationstheorie).

9. Eine jede sittlich gute Handlung ist selbst gut und ist zugleich wieder Mittel zu andern sittlich guten Handlungen; sie trägt ihren Werth in sich selbst und dient dazu, anderes Gute wieder einzuleiten und vorzubereiten, gleichwie jede sittlich schlechte Handlung in sich selbst schlecht ist und zugleich zu neuen schlechten Handlungen hinführt. Keine sittliche That erstirbt; sie geht, wofern sie nicht durch einen neuen Willensakt gleichsam zurückgenommen oder widerrufen wird, über in den entsprechenden sittlichen Zustand, welcher im Grunde selbst nur ein perennirender Akt ist.

Zweiter Abschnitt.

Der sittlich gute Zustand oder die Tugend.

Der Mensch soll nicht nur in einzelnen vorkommenden Fällen gut handeln, sondern er soll gut sein; die Güte soll in ihm habituell herrschend werden, denn nur dadurch wird er Gott ähnlich, dem allezeit und ewig Guten; und Gott ähnlich zu werden und durch Gottähnlichkeit Gott zu verherrlichen, ist unsere höchste Bestimmung. Wir handeln daher in diesem zweiten Abschnitte von der Tugend.

§. 71.

Der christliche Begriff der Tugend.

Tugend bezeichnet seiner Wortbedeutung nach und im weitesten Sinne die Tauglichkeit eines Wesens zu seiner Bestimmung. In diesem weitesten Sinne wendet man das Wort auch auf nicht sittliche Wesen an und spricht z. B. von Tugenden der Pflanzen, Thiere u. dgl. Die engere und eigentliche Bedeutung des Wortes aber ist eine sittliche.

Es fragt sich nun, was ist Tugend in dieser engeren sittlichen Bedeutung des Wortes? Die Antworten auf diese Frage aber lauten sehr verschieden, nach Maßgabe der verschiedenen Ansichten, die man von der höchsten Bestimmung des Menschen aufstellt; denn offenbar steht die Auffassung der höchsten Bestimmung des Menschen mit der Auffassung des Wesens der Tugend selbst in engster Verbindung. Demgemäß wird Epikur den Begriff der Tugend anders bestimmen, als Zeno, und die christliche Moral wird ihn wieder anders bestimmen, als beide. Hier haben wir es lediglich mit dem christlichen Begriffe der Tugend zu thun; aber selbst der christliche Tugendbegriff wird keineswegs von Allen gleich bestimmt. Gehen wir zur möglichsten Vermeidung irriger Auffassungen auf die einfachsten Elemente des Begriffs zurück, so werden wir Folgendes festsetzen können:

1. Da die Tugend ein sittlicher Begriff, alles Sittliche aber in der Thätigkeit des Willens, im Wollen oder im Streben ruht, so ist das erste Merkmal des Begriffs Tugend offenbar, daß sie ein Wollen, ein Streben und zwar, wie sich von selbst versteht, ein sittlich gutes Streben ist.

2. Aber nicht ein einzelner Akt des sittlich guten Strebens kann die Tugend sein, denn ein einzelner guter Willensakt ist die vorübergehende gute Handlung. Was die Tugend von der einzelnen guten Handlung unterscheidet, ist das Fortdauernde, Beharrliche.

3. Dieses beharrliche Streben aber, das den Namen Tugend verdienen soll, darf kein unentschiedenes, unkräftiges, es darf, wie die Scholastiker sich ausdrücken, keine bloße velleitas sein, sondern es muß ein entschiedenes, kräftiges und ernstes Streben, eine seria voluntas sein, wie ja auch verschiedene Sprachen dieses durch den

Namen selbst treffend bezeichnen. So liegt namentlich im lateinischen virtus das Merkmal der Stärke, Mannhaftigkeit deutlich ausgesprochen, wie schon Cicero bemerkt: Appellata est virtus a viro, viri autem propria maxime est fortitudo.

4. Die Tugend, haben wir gesagt, sei ein sittlich gutes Streben. Da aber gut Niemand ist als Gott allein, da alle Güte in den Geschöpfen nur eine Theilnahme an der göttlichen Güte sein kann, so muß die Tugend offenbar eine Beziehung auf Gott haben, oder das Streben muß hingerichtet sein auf die Aehnlichwerdung mit Gott, auf die Erlangung, Erhaltung und Vervollkommnung der Lebensgemeinschaft mit Gott.

5. Ein solches Streben aber wird hienieden immer auf Widerstand und Hindernisse stoßen bei Welt, Fleisch und Satan, und es kann somit nur in Form des Kampfes auftreten. Dieser Kampf kann zwar immer leichter werden und er wird leichter werden, je länger und glücklicher er fortgesetzt werden wird; aber Kampf wird die Tugend hienieden doch immer noch sein, immer wird sie hienieden mancherlei Anfechtungen ausgesetzt und gefährdet bleiben, wie selbst der Apostel sein vollbrachtes Tagewerk nicht anders als unter dem Gesichtspunkte eines Kampfes auffaßt [1]). Tugend, die nicht mehr zu kämpfen hätte, wäre Heiligkeit.

Verbinden wir diese verschiedenen Merkmale, so wird sich der christliche Begriff der Tugend also bestimmen lassen: Tugend ist ein mit stetem Kampfe verbundenes beharrliches und ernstes Streben, hingerichtet auf die Erlangung, Erhaltung und Vervollkommnung der Aehnlichkeit oder der Gemeinschaft mit Gott.

Bei dieser Definition ist die Tugend mehr noch als Thätigkeit aufgefaßt; man kann die Tugend aber auch rein als Zustand, oder als Resultat jener Thätigkeit betrachten und in sofern die Tugend im activen Sinne unterscheiden von der Tugend im passiven Sinne. Ist die Tugend im activen Sinne ein beharrlich ernstes Streben nach der Gemeinschaft mit Gott oder nach größerer Vervollkommnung dieser Gemeinschaft, so wird die Tugend im passiven Sinne die erstrebte oder die vervollkommnete Gemeinschaft mit Gott selbst sein.

1) Timoth. 4, 7. 8.

Man könnte einwenden, daß in den Stand der Lebensgemeinschaft mit Gott der Mensch sich ja durch all sein Streben nicht selbst erheben könne, sondern daß er darein erhoben werden müsse durch die heiligmachende Gnade, und daß somit auch die wirklich erlangte oder die vervollkommnete Lebensgemeinschaft mit Gott nicht sowohl Tugend als heiligmachende Gnade genannt werden müsse.

Hierauf ist Folgendes zu erwiedern. Allerdings kann der Mensch durch sein eigenes auch noch so ernstes und beharrliches Streben die Lebensgemeinschaft mit Gott weder erschwingen, noch vervollkommnen, vielmehr ist beides, die Erhebung in die Gemeinschaft mit Gott und die Vervollkommnung dieser Gemeinschaft Wirkung der ertheilten oder der vermehrten heiligmachenden Gnade: aber die Ertheilung der heiligmachenden Gnade von Seiten Gottes setzt doch von Seiten des Menschen, wenigstens des Erwachsenen, eine Vorbereitung als conditio sine qua non voraus, und die Vermehrung der heiligmachenden Gnade kann nach Lehre der Kirche vom Gerechtfertigten verdient werden [1]), und in sofern kann allerdings von einem Streben nach der Gemeinschaft mit Gott und nach der Vervollkommnung dieser Gemeinschaft geredet werden. Hierin liegt auch zugleich der Unterschied angedeutet, welcher zwischen der Tugend im passiven Sinne und dem Stande der heiligmachenden Gnade stattfindet. Der Stand der heiligmachenden Gnade bezeichnet zwar denselben Zustand, als die Tugend (im passiven Sinne), jedoch von einer andern Seite; Tugend wird nämlich dieser Zustand — die bestehende Lebensgemeinschaft mit Gott — genannt, insofern er bedingt ist durch das beharrliche Streben des Menschen, — heiligmachende Gnade, insofern er eine Wirkung des göttlichen Geistes ist. Tugend ist ein ethischer, heiligmachende Gnade ein dogmatischer Begriff. In der hl. Schrift wird der abstrakte Ausdruck Tugend nicht oft angewendet; im a. T. kommt er gar nicht, und im n. T. nur selten vor [2]), indem er in der Regel durch andere concretere Ausdrücke umschrieben wird; dahin gehören unter andern die Bezeichnungen: δικαιοσύνη, ἁγιασμὸς, τελειότης εὐσέβεια, πίστις δἰ ἀγάπης ἐνεργουμένη u. dgl. mehrere.

1) Konc. Trid. Sess. VI. can. 32.
2) Vergl. Philipp. 4, 8.; 1 Petr. 2, 9.

§. 72.

Folgerungen.

1. Die Tugend (im activen Sinne) ist ein Streben; als solches aber hat sie ihr eigentliches Centrum im Willen, indem nur dem Willen ein Streben beigelegt werden kann. Hieraus folgt:

a) daß die Tugend keineswegs in diese oder jene Beschaffenheit des äußeren Lebens versetzt werden dürfe. Zwar versteht es sich von selbst, daß das äußere Leben keineswegs etwas Gleichgültiges sei, daß die innere Gesinnung sich im äußeren Leben nothwendig abspiegeln müsse und daß mithin da keine Tugend vorhanden sein könne, wo das äußere Leben schlecht ist: wohl aber kann umgekehrt das äußere Leben gut, d. h. dem göttlichen Gesetze entsprechend, und die innere Willensrichtung dennoch schlecht, d. h. die Tugend dennoch nicht vorhanden sein. Eine solche gute Beschaffenheit des äußeren Lebens bei nicht vorhandener guter Willensrichtung ist die sogenannte **pharisäische** Tugend.

b) Auch darf die Tugend nicht in diese oder jene frommen Gefühle oder Empfindungen gesetzt werden. Allerdings können lebhafte religiöse Gefühle und Empfindungen auch auf den Willen wohlthätig einwirken und umgekehrt wird der Wille auch auf die Gefühle und Empfindungen des Menschen seinen Einfluß üben, aber dabei bleibt bestehen, daß auch bei den lebhaftesten religiösen Gefühlen der Wille des Menschen schwach und ohne alle Energie für's Gute sein kann. Eine solche nur in Gefühlen bestehende, nur von Gefühlen getragene Tugend ist dasjenige, was man die **schwärmerische** oder **pietistische** Tugend nennt.

2) Die Tugend ist ein beharrlich ernstes Streben; hieraus folgt:

a) daß es, um tugendhaft zu sein, keineswegs genügt, nur dann und wann einmal irgend einen kräftigen, großen und edlen Entschluß zu fassen oder einen einzelnen guten Entschluß nur dann und wann einmal zu erneuern, sondern vorherrschend muß der Wille auf das Gute hingerichtet, beharrlich muß das gute Streben sein.

b) Auch beim bloßen Entschließen darf es sein Bewenden nicht haben, der Wille muß sich auch thatkräftig erweisen, er muß sich durch die That als ernst und entschieden bewähren.

c) Damit soll jedoch nicht behauptet werden, daß die Tugend auch von allen Mängeln frei sein müsse, daß im Leben des Tugendhaften nicht auch Fehltritte vorkommen dürften: geringere Mängel und Unvollkommenheiten bestehen mit der Tugend — eine Tugend ohne Mängel wäre Heiligkeit —; nur darf der Tugendhafte gegen solche Mängel nicht gleichgültig sein; jeden begangenen Fehltritt muß er sogleich schmerzlich bereuen und dann mit desto größerer Wachsamkeit und mit erhöhtem Eifer sein sittliches Streben fortsetzen.

d) Daher werden auch selbst der geringeren Fehler im Leben des Tugendhaften immer weniger und weniger werden und die Tugend wird stets fortschreiten. In der That ist es ein Merkmal der wahren Tugend, daß sie in stetem Fortschritt begriffen sei. Und wäre es wohl nicht der seltsamste Widerspruch gegen eine wahrhaft gute Gesinnung, mit dem Erreichten zufrieden, zu sich selbst sagen zu wollen: „so weit und nicht weiter." Auch die Offenbarung hat die Nothwendigkeit des Fortschrittes in der Tugend deutlich ausgesprochen. Denn ausdrücklich lehrt die hl. Schrift, daß wir vollkommen sein sollen, wie der Vater im Himmel, daß wir vor Gott würdig wandeln und in allem Guten zunehmen, daß wir in der Weisheit Gottes wachsen, in der Erkenntniß unsers Herrn Jesu Christi vollkommen und selig sein und in keinem Stücke zurückbleiben sollen [1]).

Ebenso lehren die hl. Väter [2]).

---

1) Matth. 5, 48; 1 Thess. 4, 1—3; Koloss. 1, 9—11; 1 Kor. 14, 20; 2 Kor. 13, 11; 1 Petr. 2, 2; 2 Petr. 3, 18; Jakob. 1, 4.

2) Bemerkenswerth ist unter andern folgende Stelle des hl. Bernardus (epist. 254. ad Quarin. cap. 4.): „Willst du nicht vollkommen werden, was dann? Du sagst, ich will so bleiben, und leben, wie ich bin; ich will nicht schlechter, ich will aber auch nicht besser werden. Damit aber willst du etwas, was nicht sein kann; denn was steht wohl in dieser Welt still? Stand doch selbst, nach dem Zeugnisse der hl. Schrift, der Schöpfer der Welt und des Menschen niemals still, so lange er sichtbar auf Erden wandelte und mit den Menschen verkehrte. Denn wohlthuend ging er umher und Alle heilend. Nicht unnütz wandelte er einher, nicht nachläßig, nicht unthätig, nicht langsamen Schrittes, sondern wie ein Held

3. Die Tugend ist ein mit stetem Kampfe verbundenes sittliches Streben nach der Gemeinschaft mit Gott und nach immer größerer Vervollkommnung dieser Gemeinschaft. Es finden sich mithin an der Tugend zwei Seiten, eine negative Seite und eine positive: Niederkämpfung dessen, was der Erlangung und Vervollkommnung der göttlichen Lebensgemeinschaft entgegensteht, namentlich der fleischlichen, irdischen, weltlichen Gesinnung (die negative Seite der Tugend), und Erkämpfung der göttlichen Lebensgemeinschaft, rücks. der größeren Vervollkommnung dieser Gemeinschaft (die positive Seite der Tugend). Die negative Seite ist gleichsam ihre niedere, irdische; die positive ihre höhere, himmlische Seite. Trennt man die erstere von der letzteren los, so erhält man den philosophischen Begriff der Tugend, wie ihn namentlich die Stoa aufstellte, welche das Wesen der Tugend darein setzte, das Fleisch dem Geiste zu unterwerfen, indem sie die Oberherrschaft des Geistes über das Fleisch für das letzte Ziel und Ende menschlichen Strebens erklärte. Aber man sieht, daß damit der Geist des Menschen gewissermaßen vergöttert wird; in der That ist die so aufgefaßte Tugend ihrem innersten Wesen nach nichts als Hochmuth und Geistesstolz und muß im Grunde sich selbst wieder vernichten. Die Tugend hat nur Wahrheit durch ihre Beziehung zu Gott und wo Gott als das letzte Ziel menschlichen Strebens geläugnet wird, ist der wahre Begriff der Tugend sogleich zerstört.

Einheit, Mannichfaltigkeit und Verschiedenheit der Tugend.

§. 73.

Die Tugend in ihrer Einheit.

Die Tugend ist ihrem Wesen nach einfach und immer sich selbst gleich; denn sie ist nichts anderes als das beharrlich ernste,

---

freuete er sich auf seiner Laufbahn. Wer daher nicht selbst läuft, wird den Laufenden nicht erreichen. Und was hilft es wohl, Christo zu folgen, wenn man es nicht dahin bringt, ihn zu erreichen. Deßhalb spricht Paulus: „Laufet so, daß ihr erreichet.“ Christus ist der Preis; wenn du, während er läuft, den Schritt einhältst, wirst du ihm nicht nahen, sondern dich von ihm entfernen und dann hast du zu fürchten, was David sagt: Siehe, o Herr, wer sich von Dir entfernt, der wird zu Grunde gehen.“ Ja, wenn Zunehmen Laufen ist, so hörst du auf, zuzunehmen, wenn du ablässest, zu laufen.

mit Kampf verbundene Streben nach der göttlichen Gemeinschaft, rücks. Vervollkommung dieser Gemeinschaft. Wer dieses Eine Streben besitzt, besitzt alle Tugenden, alle, die er in seiner Lage und in seinen Verhältnissen nur besitzen kann, weil alle Tugenden in jenem Einen Grundstreben schon enthalten sind, weil alle jenes Grundbestreben entweder bedingen oder davon bedingt werden. Und umgekehrt, wer jenes Eine Streben nicht besitzt, besitzt keine einzige Tugend, weil eine jede besondere Tugend nur dadurch Tugend ist, daß sich dieses Eine Streben in ihr wiederfindet. Es ist demnach auch vollkommen wahr: wer eine Tugend besitzt, besitzt alle übrigen Tugenden oder, was auf dasselbe hinausläuft, eine einzelne Tugend neben einer Untugend ist keine wahre Tugend, sondern eine bloße Scheintugend, eine epikuräische, pharisäische Tugend, eine Tugend des Temperaments, der Konvenienz u. dgl. Dieses ist auch die ausdrückliche Lehre der Offenbarung. Eine einzelne Tugend, die nicht aus jenem Einen sittlichen Grundbestreben oder aus jener Einen tugendhaften Gesinnung hervorgeht, vergleicht sie „einem neuen Flecke auf einem alten Kleide" [1]) und an einer andern Stelle heißt es: „Wer das ganze Gesetz erfüllt, aber auch nur in Einem Punkte anstößt, hat sich am ganzen Gesetze versündigt" [2]), d. h. wer sich auch nur eine einzige vorsätzliche Abweichung von Einem Sittengesetze erlaubt, zeigt, daß er überhaupt noch keine tugendhafte Gesinnung hat und daß er die Gesetze, die er erfüllt, nicht aus reiner Gesinnung erfüllt. Hiemit übereinstimmt auch die Lehre der hl. Väter. Die Tugenden, sagen sie, sind von einander unzertrennlich, alle sind nur Blumen Eines Kranzes, alle nur Zweige Eines Baumes und alle werden zusammengehalten durch ein einziges unauflösliches Band [3]).

Uebrigens hindert dieses nicht, daß der Mensch sich in der einen Tugend mehr hervorthun könne, als in der andern, sei es

1) Matth. 9, 16.

2) Jakob. 2, 10.

3) Vergl. unter andern August. de trinit. l. 6. c. 9.: «Virtutes, quae sunt in animo humano, quamvis alio atque alio modo singulae intelligantur, nullo tamen modo possunt separari ab invicem; und Bernard in seinem Serm. de Annunt.: »Non possunt esse virtutes, si ab invicem separentur.»

daß ihm seiner ganzen Individualität nach die Uebung der einen Tugend leichter wird als die der andern, sei es daß seine besonderen Lebensverhältnisse, seine Umgebung, sein Stand und Beruf ihm zur Uebung der einen mehr Aufforderung und Gelegenheit bieten. Dieses ist auch der Grund, warum die hl. Schrift an einzelnen Heiligen besonders des a. T. einzelne Tugenden mit Auszeichnung preis't, an Abraham z. B. den Glauben, an Joseph die Keuschheit, an David die Milde und Sanftmuth.

§. 74.

Die Tugend in ihrer Mannichfaltigkeit und Verschiedenheit.

Wie wir eben bemerkt, ist die Tugend ihrem inneren Wesen nach durchaus eine Eine und ungetheilte. Als ein Mannichfaltiges und Verschiedenes offenbart sie sich aber in ihrer äußeren Erscheinung und Darstellung. Denn gar verschieden sind die Objekte, denen wir unsere sittliche Thätigkeit zuzuwenden, verschieden die Verhältnisse und Beziehungen, in denen wir uns als tugendhaft zu bewähren haben. An diesen verschiedenen Objekten, in diesen verschiedenen Verhältnissen und Beziehungen des Lebens zeigt sich die Tugend, wo sie vorhanden, wenn auch ihrem Wesen nach als dieselbe, doch ihrer Art nach als verschieden. Hierauf beruht die specifische Unterscheidung der Tugend und die verschiedenen Eintheilungen derselben, von denen die wichtigste die Eintheilung in die theologischen und moralischen Tugenden ist. Die ersteren heißen auch eingegossene (virtutes infusae), die letzteren erworbene Tugenden (virtutes acquisitae).

Die drei theologischen Tugenden sind: Glaube, Hoffnung und Liebe; theologisch heißen sie, weil sie Gott zu ihrem unmittelbaren materiellen wie formellen Objekte haben, d. h. weil sie nicht nur auf Gott, als ihren Gegenstand, unmittelbar hingerichtet sind, sondern weil auch Gottes Vollkommenheiten ihr unmittelbares Motiv sind. Eingegossene Tugenden aber werden sie genannt, weil der Mensch, von Natur aus zu diesen Tugenden nicht befähigt, die Befähigung hiezu erst bei seiner Rechtfertigung durch die heiligmachende Gnade erlangt. Freilich könnte man einwenden, wenn diese Tugenden uns durch die Gnade des hl. Geistes unmittelbar eingegossen werden, mit

welchem Rechte man sie denn überhaupt Tugenden nennen könne. Auf diese Einwendung ist jedoch schon oben erwiedert worden, daß die Rechtfertigung und somit auch die Eingießung dieser Tugenden ohne des Menschen Vorbereitung nicht zu Stande kommt. Wenn daher gleich diese drei göttlichen Tugenden als göttliche Gaben zu betrachten sind, so empfängt der Mensch (der Erwachsene) diese Gaben doch nicht, ohne vorher sittlich gestrebt und so sich auf ihren Empfang vorbereitet zu haben. In diesem Sinne wird ihnen der Name Tugend beigelegt.

Findet dagegen, wie bei den Kindern, die Rechtfertigung ohne alle Vorbereitung von Seiten des Menschen statt, so ist auf dieselben der Name Tugend zwar an sich im strengen Sinne nicht anwendbar, doch wohl anwendbar mit Rücksicht auf den künftigen Gebrauch derselben.

Die moralischen Tugenden bezeichnen das rechte Verhalten des Menschen gegen sich selbst und gegen den Nebenmenschen und sie werden zusammengefaßt in die sogenannten vier Kardinaltugenden: Klugheit (prudentia), Gerechtigkeit (justitia), Mäßigkeit (temperantia), Tapferkeit (fortitudo) [1]. Weil der Mensch zu den moralischen Tugenden die Befähigung von Natur in sich trägt, werden sie im Gegensatze zu den theologischen auch erworbene Tugenden (virtutes acquisitae) genannt.

---

1) Schon Plato führte eben diese als Kardinaltugenden auf: σοφία, σωψροσύνμ δικαιοσύνη, καρδία; ebenso Cicero, der sie jedoch etwas dunkel und ungenau erklärt. Die christlichen Moraltheologen leitete bei dieser Eintheilung Weish. 8, 7. Bei den Kirchenvätern kommen sie ebenfalls schon vor und werden bezeichnet als die vier Ecken des geistlichen Gebäudes (quatuor anguli aedificii spiritualis), als die vier Flüsse des Paradieses (quatuor fluvii Paradisi terristris), als die vier Räder des mystischen Wagens (quatuor rotae mystici currus Ezechielis), und auf vielfache Art erläutert. Vergl. August. de liber. art. I, 13.: «Prudentia appetendarum et vitandarum rerum scientia. Justitiam quid dicamus esse nisi virtutem, qua sua cuique tribuuntur. Quid fortitudo? Nonne illa est animae affectio, qua omnia incommoda et damna rerum non in nostra potestate constitutarum contemnimus. Temperantia est affectio coërcens et cohibens appetitum ab iis rebus, quae turpiter appetuntur? Der hl. Bernard (de consid. I., 8.) sagt: Justitia quaerit, prudentia invenit, vindicat fortitudo, temperantia possidet. Vergl. unter andern noch Thom., 1. qu. 61. art. 2 u. 4.

Fortsetzung.

§. 75.

Graduelle Verschiedenheit der Tugend.

1. Auch dem Grade nach kann die Tugend verschieden sein; sie kann in dem Einen größer als im Andern und sie kann in einem und demselben Menschen bald größer, bald geringer sein. Denn die Tugend (im activen Sinne) besteht, wie wir gesehen, in einem beharrlichen sittlich guten Streben, dieses aber kann dem Grade seiner Energie nach verschieden sein und folglich kann es auch die Tugend selbst. Nichts desto weniger ist dieser graduelle Unterschied der Tugend von der unkirchlichen Moral häufig in Anspruch genommen worden, freilich aus Gründen, die sich leicht widerlegen lassen. Das sittlich gute Streben, sagt man, verdient nur dann Tugend genannt zu werden, wenn es ein wahres und ernstes Streben ist; um aber wahr und ernst zu sein, muß es so groß sein, als es der Persönlichkeit und den Verhältnissen des Menschen nach sein kann; wo mithin nicht das höchst mögliche Streben, da ist die Tugend nicht etwa nur in einem geringeren Grade, sondern da ist sie gar nicht vorhanden. Indessen ist die Behauptung, daß nur das höchst mögliche Streben ein wahres und ernstes Streben sei, eine Voraussetzung, die mit dem Begriffe der Tugend in offenbarem Widerspruche steht. Denn, wie wir gesehen, besteht die Tugend hier auf Erden nicht ohne alle Mängel und Unvollkommenheiten; wäre aber das sittlich gute Streben immer das höchst mögliche, so könnten solche Mängel und Unvollkommenheiten an der Tugend nicht vorkommen. Aus jener Voraussetzung würde mithin folgen, daß die Tugend hier auf Erden gar nicht heimisch sein könne, was doch wohl Niemand behaupten wird. Uebrigens spricht auch vom positiv christlichen Standpunkte für den graduellen Unterschied der Tugend die Lehre des Christenthums von den verschiedenen Stufen der Seligkeit im Himmel, welche doch nur der Verschiedenheit der Tugend auf Erden entsprechen können, so wie die Lehre von den Räthen, deren Realität oben nachgewiesen worden ist.

2. Wonach läßt sich aber der Grad der Tugend bestimmen?

Offenbar richtet sich der Grad der Tugend nach der Energie des sittlich guten Strebens: je entschiedener und größer dieses Streben, desto größer ist auch die Tugend. Aber man kann auch sagen, daß das gewonnene Resultat dieses Strebens, also die Tugend im passiven Sinne, maßgebend sei für die Bestimmung des Grades der Tugend im activen Sinne, daß die Tugend mithin um so größer sei, je inniger und vollkommener die Lebensgemeinschaft mit Gott ist. Zwar ist, wie wir bereits oben bemerkt, die erlangte Lebensgemeinschaft mit Gott im strengen Sinne nicht die Wirkung des menschlichen Strebens, sondern der heiligmachenden Gnade, und die gesteigerte Lebensgemeinschaft mit Gott nicht Wirkung des gesteigerten menschlichen Strebens, sondern der vermehrten heiligmachenden Gnade: aber nach Lehre der Kirche wird doch die heiligmachende Gnade einem Jedem auch nach dem Maaße seiner Vorbereitung und Mitwirkung zugetheilt [1]), und ebenso kann der Gerechtfertigte auch die Vermehrung der heiligmachenden Gnade verdienen [2]).

Ist aber dieses, so wird man allerdings aus dem höheren oder geringeren Grade der göttlichen Lebensgemeinschaft auch auf den höheren oder geringeren Grad des sittlichen Strebens und somit auch der Tugend selbst zurückschließen dürfen. Der Grad der göttlichen Lebensgemeinschaft des Menschen aber läßt sich wieder bemessen nach der Beschaffenheit seines gesammten inneren uad äußeren Lebens. Er läßt sich bemessen nach der Beschaffenheit seines gesammten innern Lebens: des Menschen Gemeinschaft mit Gott ist nämlich um so vollkommener, je mehr in ihm vorherrscht die Liebe zu Gott und zu göttlichen Dingen, je mehr gleichsam sein ganzes Dichten und Trachten, Hoffen und Wünschen von dieser himmlischen Liebe durchdrungen und beseelt ist. Er läßt sich bemessen nach der Beschaffenheit des äußeren Lebens: je genauer nämlich bei vorwaltender innerer guter Gesinnung auch das äußere Leben mit

1) Konc. Trid. Sess. VI. cap. VII.: «Justitiam in nobis recipientes unusquisque suam secundum mensuram, quam Spiritus sanctus partitur singulis prout vult *et secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem.*»

2) Konc. Trid. Sess. VI. can. 32.

dem göttlichen Gesetze übereinstimmt, je sorgfältiger der Mensch selbst geringere Fehler vermeidet, je glücklicher er selbst in Ueberwindung schwerer Versuchungen ist, je bereitwilliger er Gott jedes Opfer bringt, das die Pflicht ihm auflegt, und je häufiger er auch das gerathene Gute vollbringt, desto inniger und vollkommener ist seine Lebensgemeinschaft mit Gott und desto größer mithin auch seine Tugend.

3. Man hat die Frage erhoben, ob auch die Leichtigkeit, womit die Pflicht erfüllt wird, für die Bestimmung des Grades der Tugend maßgebend sei. Da die Tugend um so größer, je größer die Energie des sittlichen Strebens und um so geringer, je geringer diese Energie ist, so scheint es, als ob der Grad der Leichtigkeit der Pflichterfüllung zum Grade der Tugend im umgekehrten Verhältnisse stehe und wirklich ist dieses auch behauptet worden. Indeß muß man hiebei wohl unterscheiden, ob die Leichtigkeit der Pflichterfüllung eine erworbene, ob sie das Resultat der eigenen Willensanstrengung des Menschen sei, oder ob sie ihren Grund in Umständen habe, die von der Willensthätigkeit des Menschen selbst unabhängig sind. Im ersteren Falle läßt sich allerdings nach dem Grade der Leichtigkeit der Pflichterfüllung der Grad der Tugend selbst bestimmen; denn wenn der Wille, um das Gute zu vollbringen, auch actuell keine so große Energie aufzubieten braucht, so ist diese doch als eine habituelle wirklich vorhanden, und eben daß er sie nicht aufzubieten braucht, ist eine Wirkung dieser Energie. Wie nach dem Ausdrucke der Kunstphilosophen der Gipfel der Kunst darin besteht, das Schwere leicht darzustellen, so kann man auch sagen, bestehe der Gipfel der Tugend in der Fertigkeit, das schwerste Werk der Pflicht leicht auszuführen. Würde ja auch die entgegengesetzte Ansicht zu der ungereimten Folgerung führen, daß ein Neuling in der Tugend, der, um das Gute zu vollbringen, sich mehr anstrengen muß, höher stehe, als der im Tugendleben lang und vielfach Bewährte.

Ist dagegen die Leichtigkeit der Pflichterfüllung nicht das eigene, mit Hülfe der göttlichen Gnade errungene Werk des Menschen, sondern liegt der Grund derselben in den geringeren Ver-

suchungen, in geringeren äußeren Hindernissen oder in stärkeren Hülfsmitteln der Tugend u. dgl., so ist sie natürlich auch kein Merkmal einer gesteigerten tugendhaften Gesinnung.

§. 76.

Natürliche und übernatürliche, unvollkommene und vollkommene Tugend.

1. Wie man natürliche gute Handlungen, so muß man auch natürliche Tugenden zulassen; die Gründe für jene sprechen auch für diese; daher ist, wie bereits oben bemerkt ward, der Satz des Bajus: «Omnia opera infidelium sunt peccata et philosophorum virtutes sunt vitia» vom päpstlichen Stuhle mit Recht verworfen worden. Natürlich aber wird diejenige Tugend genannt, welche auf einer natürlichen Grundlage ruht, d. i. welche der sich selbst überlassene Mensch mittelst der ihm von Gott geschenkten natürlichen Kräfte aus sich hervorbringt. Diese natürlichen Kräfte des Menschen sind zwar durch den Sündenfall geschwächt, aber doch nicht zerstört worden, und immerhin ist es daher auch dem Gefallenen noch möglich, natürlich Gutes zu vollbringen. Freilich wird es auf der andern Seite mit Recht bestritten, daß er mit seinen natürlichen Kräften das ganze Gebiet des natürlich Guten zu beherrschen im Stande sei, und daher ist es zu erklären, wie selbst in dem Lebensbilde der ausgezeichnetsten Tugendhelden des römischen und griechischen Alterthums sich die auffallendsten Flecken zeigen. Aus diesem Grunde sollte man auch nicht sowohl von der natürlichen Tugend, als vielmehr von natürlichen Tugenden reden.

2. Uebernatürlich sind die christlichen Tugenden; sie wachsen hervor aus einem höheren Lebensgrunde, aus dem übernatürlichen Glauben, und zwar keineswegs allein durch menschliches Wirken, sondern als gemeinsames Werk der Gnade des heiligen Geistes und der menschlichen Freiheit.

3. Aber nicht alle übernatürlichen Tugenden sind auch vollkommene Tugenden. Vollkommen, d. h. Gott wahrhaft wohlgefällig und verdienstlich sind die übernatürlichen Tugenden erst dann, wenn

sie getragen sind von der heiligen Liebe oder, was dasselbe ist, wenn der Mensch die göttliche Lebensgemeinschaft schon wirklich eingegangen, wenn er durch die heiligmachende Gnade wahrhaft ein Kind und Freund Gottes, ein lebendiger Rebzweig am Weinstocke Jesu Christi, ein Tempel des heiligen Geistes geworden ist.

§. 77.

Werth und Herrlichkeit der Tugend.

Daß die Tugend um ihrer selbst willen schätzens- und liebenswerth, daß sie allen andern Besitzthümern des Menschen unendlich vorzuziehen sei, findet sich schon bei heidnischen Weisen trefflich ausgesprochen und ist eine von denjenigen Wahrheiten, die, nie bezweifelt, eines Beweises nicht bedürfen. Selbst der verworfenste Mensch erwehrt sich beim Anblick der Tugend nicht eines geheimen Gefühls von Bewunderung: so unzerstörlich ist der Adel unserer Natur und so unwiderstehlich wirkend die Gewalt der Tugend auf jeden Menschen. Zeigt sich aber schon die natürliche Tugend in so vortheilhaftem Lichte, daß die glänzendsten Gaben des Glücks oder des Zufalls damit nicht zu vergleichen sind, wie herrlich erscheint erst die christliche. Ueberirdischen Wesens ist sie, denn sie ist das Leben, das, wie der Apostel sagt, mit Christo geheimnißvoll in Gott verborgen ist. Ihr Erkennen ist Licht, das vom Himmel strömt; ihr Empfinden ist Wonne der Gnade und der Nähe des Herrn; ihr Begehren nichts anders als Der, den sie besitzt und der sie leitet. In Gott ist ihr Leben, und wo Gott ist, da ist Klarheit, Kraft und Friede. Wenn jedes Gut der Welt zweideutig ist und ebenso wohl gebraucht als mißbraucht werden kann: sie allein ist einzig gut und kann nie mißbraucht werden; wenn jedes Gut der Welt unzuverlässig seinem Besitzer leicht und schnell sich wieder entzieht: sie allein ist jener Schatz, den der Dieb nicht stehlen und die Motte nicht zernagen kann; wenn endlich die übrigen Güter dieser Welt mehr reizen als befriedigen und alle zusammen nicht ausfüllen die Leere unseres Herzens; sie allein gibt selige Ruhe. Denn Gott hat das menschliche Herz für sich ge-

schaffen und es gibt daher keine wahre menschliche Seligkeit, als die Gottseligkeit. Die Gottseligkeit aber fließt aus der Gottinnigkeit und Gottinnigkeit ist mit der christlichen Tugend ein und dasselbe.

Dritte Unterabtheilung.

Vom sittlich Bösen oder von der Sünde.

Das sittlich Böse kann, wie das sittlich Gute, aufgefaßt werden entweder als ein vorübergehendes, als Handlung (die aktuelle Sünde) oder als ein Beharrendes, als Zustand (die habituelle Sünde). Wir handeln zuerst von der vorübergehenden Handlung des Bösen oder der aktuellen Sünde, und zwar vom Begriff und Wesen der aktuellen Sünde, dann von ihren Unterschieden, zuletzt von ihren Ursachen und Folgen.

Erster Abschnitt.

Die aktuelle Sünde.

§. 78.

Begriff der Sünde.

Die Sünde ist Abweichung vom göttlichen Gesetze oder Uebertretung des göttlichen Gesetzes [1]). So faßt die heilige Schrift selbst den Begriff der Sünde auf, denn Sünde und Uebertretung (παράβασις), Sünde und Gesetzwidrigkeit (ἀνομία) gebraucht sie gleichbedeutend [2]). Gleichfalls die heiligen Väter. Eine solche Definition der Sünde gibt z. B. Ambrosius, wenn er sagt: Quid est peccatum, nisi praevaricatio legis divinae et coelestium inobedientia praeceptorum [3]). Genauerer Bestimmung wegen und um der etwaigen Mißdeutung vorzubeugen, als ob der Ausdruck: göttliches

---

1) Vom hebräischen Worte חָטָא wie vom griechischen ἁμαρτία ist die Grundbedeutung: Abweichung von irgend einem Ziele, Verfehlen des Zieles, die Grundbedeutung des lateinischen peccatum ist nach Cicero Uebertretung: peccare i. e. transilire lineas (parad. III. 1.).

2) Röm. 4, 15.: οὗ γὰρ οὐκ ἔστι νόμος, οὐδὲ παράβασις; 1 Joh. 3, 4.: ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία.

3) Libr. de Paradis. c. 8.

Gesetz das Naturgesetz oder das positiv menschliche Gesetz ausschließe, substituirt Augustinus dem Ausdrucke: göttliches Gesetz den Ausdruck: ewiges Gesetz, indem er erklärt: Peccatum est dictum vel factum, vel concupitum, contra *legem aeternam*[1]. Aus dem ewigen Gesetze nämlich sind alle Arten des zeitlichen Gesetzes abgeleitet, alle sind im ewigen enthalten (vergl. §. 15.); und es kann daher kein Gesetz übertreten, mit andern Worten, es kann nicht gesündigt werden, ohne daß zugleich übertreten werde das ewige Gesetz. Der Definition des Augustinus schließt sich auch Thomas an[2].

Nach dem früher Mitgetheilten versteht es sich von selbst, daß das göttliche Gesetz, in dessen Uebertretung die Sünde bestehen soll, kein bloß rathendes, sondern daß es ein gebietendes (Gebot oder Verbot) sein müsse. Eben so wenig braucht hier nochmals erinnert zu werden, daß die Uebertretung des Gesetzes freiwillig sein müsse, entweder freiwillig an sich oder doch ursächlich freiwillig. Die Sünde besteht nur im Willen oder durch den Willen. Sie ist, wie Augustinus sagt, so sehr ein freigewolltes Uebel, daß sie gar keine Sünde ist, wenn sie nicht freigewollt ist.

Die verkehrten Regungen der Sinnlichkeit, denen der Wille nicht zustimmt, sind wohl Versuchungen zur Sünde, aber nicht selbst Sünde, und wenn sie in der heiligen Schrift mitunter Sünde genannt werden, so ist diese Benennung, wie die Kirche erklärt, nur eine uneigentliche, und nur deßhalb gewählt, weil die Begierlichkeit aus der Sünde stammt und zur Sünde wieder hinneigt. In der Wirklichkeit freilich mag es, zumal bei andauernden Versuchungen, oft schwer sein, zu bestimmen, wo die Versuchung aufhöre und die Sünde anfange: in der Theorie sind beide streng auseinander zu halten.

Also die Sünde Abweichung vom göttlichen Gesetze. Halten wir diese Bestimmung, genauerer Erörterung wegen, noch einen Augenblick fest.

1. Als Abweichung vom Gesetze Gottes ist die Sünde Abweichung von Gott selbst, Abwendung, Abkehr des Willens von

1) Contr. Faustum l. 22 c. 27.

2) 1. 2. qu. 7. art. 6.

Gott (aversio a Deo). Diese Abkehr des Willens von Gott ist die wesentliche Form einer jeden Sünde. Als solche schließt sie aber ein doppeltes in sich.

a) Da Gott unser höchster Herr und Gesetzgeber ist, so folgt, daß wir seinem Willen den unsrigen unterwerfen müssen. Dem Willen dessen, dem man sich unterwerfen soll, sich nicht unterwerfen, ist aber Ungehorsam. Eine jede Sünde ist mithin ein Akt des Ungehorsams gegen Gott. In der heiligen Schrift wird diese Auffassung der Sünde besonders durch das häufig gebrauchte παράπτωμα ausgedrückt[1]; wiewohl auch der Ausdruck παρακοή oft genug vorkommt. Besonders beachtenswerth ist für die Auffassungsweise der heiligen Schrift Röm. 5, 19, wo dem Ungehorsame des ersten Adam der Gehorsam des zweiten Adam gegenübergestellt wird. „Wie durch den Ungehorsam eines Menschen die Vielen zu Sündern geworden sind, so werden auch durch den Gehorsam des Einen die Vielen zu Gerechten gemacht." Und wenn Hebr. 2, 2. παράβασις und παρακοή sich zusammengestellt finden, so faßt offenbar der erstere Ausdruck die Sünde in ihrer Beziehung auf das Gesetz, die letztere in ihrer Beziehung auf Gott, den Urheber des Gesetzes, auf.

Mit der Auffassung der Sünde als Ungehorsams gegen Gott steht aber in engster Verbindung die Auffassung derselben als einer Beleidigung Gottes (offensa Dei). Im eigentlichen Sinne freilich kann Gott, nicht leidensfähig, auch nicht beleidigt werden. Aber wie oft bedient sich Gott selbst in seiner Herablassung zu unserer Beschränktheit menschlich faßlicher Bezeichnungen. Und gerade diese Bezeichnung liegt ebenso nahe, als sie das Wesen oder vielmehr das Unwesen der Sünde sehr faßlich heraushebt. Denn was thut der Mensch, indem er sündigt, anders, als daß er Gottes höchste Oberherrlichkeit faktisch verneint und somit die ihm gebührende Ehre schmälert. Menschlichen Verhältnissen angepaßt nennt man aber eben dieses Beleidigung.

b) Der Mensch soll sich dem Willen Gottes unterwerfen; er soll wollen, was Gott will, und indem er sündigt, will er eben

1) Matth. 6, 14. 15. Röm. 5, 15—20. 2 Kor. 5, 19. Ephes. 2, 1—5. u. a.

dieses nicht. Das Nicht-Wollen dessen aber, was man soll, gibt den Begriff der Schuld. Mitunter faßte man die Schuld als bloße Folge der Sünde; aber selbst im Gedanken läßt sie sich von der Sünde schlechterdings nicht trennen; sie ist eben dasjenige, was die Sünde zur Sünde macht; sie ist die wesentliche Form der Sünde. Die Strafe, das malum poenae, liegt allerdings weiter hinaus, und läßt sich als Folge der Sünde denken, aber die Schuld, das malum culpae, ist in und mit der Sünde zugleich vorhanden. Wegen des unerfüllt gelassenen ersten Sollens haftet aber am Sünder unabweislich ein zweites Sollen, die Nothwendigkeit nämlich, die Beleidigung Gottes, deren man sich durch das Nichtwollen dessen, was Gott will und man selbst wollen sollte, schuldig gemacht, zu sühnen oder Gott dafür eine entsprechende Genugthuung zu leisten. Auf diese Nothwendigkeit der Genugthuung beziehen sich die biblischen Bezeichnungen: ὀφέιλειν, ὀφειλημα, ὀφειλέτης [1]). Bis diese Sühnung geschehen, ist man der seligen Gemeinschaft Gottes unwürdig. Auch dieses in Folge eines unerfüllt gelassenen ersten Sollens am Menschen haftende unabwendbare zweite Sollen wird Schuld genannt; in diesem Sinne ist Schuld der gerade Gegensatz von Huld; und man kann sagen, wer nicht bei Gott in Huld steht, steht bei ihm in Schuld; auch kann die Schuld in dieser Bedeutung allerdings als Folge der Sünde betrachtet werden oder die Schuld in der letzteren Bedeutung ist die Folge der Schuld in der erstern Bedeutung.

2. Außer der formellen Seite der Sünde muß man an ihr noch die materielle unterscheiden. Bestand das Formelle der Sünde in der Abkehr des Willens von Gott (aversio a Deo), so wird das Materielle der Sünde in der Hinkehr des Willens zur Kreatur (conversio ad creaturam) bestehen. Der Mensch ist nämlich so geschaffen, daß er entweder Gott oder das Außergöttliche begehren, erstreben oder lieben muß. Nie kann er sich zwischen Beiden schwebend erhalten; wie er sich von Gott abwendet, wendet er sich zur Kreatur hin und wie er sich (unor-

---

1) Luk. 13, 4. Matth. 6, 12.

dentlich) zur Kreatur hinwendet; wendet er sich von Gott ab. Denn zur Glückseligkeit ist der Mensch erschaffen und er wird durch seine Natur genöthigt, sie zu suchen und zu erstreben; sucht er sie nicht in Gott, so muß er sie im Außergöttlichen oder in der Kreatur suchen, erstrebt er nicht die wahre, sichere und unvergängliche Glückseligkeit, so muß er wenigstens ihren Schein, die unsichere und vergängliche erstreben. Zur Kreatur sich hinwenden, heißt aber zu sich selbst sich hinwenden, die Kreatur unordentlich lieben, heißt sich selbst unordentlich lieben; denn immer ist's in letzter Instanz das eigene Selbst, welches der Mensch liebt, wenn er die Kreatur liebt: sein eigener Genuß, seine eigene Ehre, sein eigener Besitz. Unordentliche Selbstliebe ist aber Selbstsucht. Selbstsucht ist mithin das Materielle einer jeden Sünde, sie liegt jeder Sünde zu Grunde, eine jede Sünde entspringt aus ihr.

§. 79.

Das Wesen der Sünde.

Das Wesen der Sünde ist das Unwesen. Die Sünde ist nämlich nichts Wesenhaftes (Substantielles oder Essentielles), sondern nur Privation und Korruption des Wesenhaften. Die Sünde, sagen wir, ist Privation; aber Privation unterscheidet sich noch sehr von bloßer Negation: ein Punkt, der hier wohl zu beachten ist und auf den schon der heilige Thomas aufmerksam gemacht hat [1]). Die bloße Negation schließt nämlich nur den einfachen Mangel ein, den Mangel irgend welcher Realität: wo gibt es aber ein endliches Sein, welchem nicht irgend etwas mangelte. Dagegen ist Privation Mangel einer Realität, die vorhanden war, die vorhanden sein kann und vorhanden sein soll und schließt mithin zugleich den Begriff der Störung oder des Verderbnisses ein.

Die Auffassung der Sünde als einer Beraubung des Wesenhaften oder als eines nicht sein sollenden Mangels ist keineswegs neu. Sie thut sich in verschiedenen, obgleich noch mehr vereinzel-

---

1) 1 qu. 48. art. 5.

ten Aeußerungen schon hervor bei Origenes[1]), Athanasius[2]), Basilius d. Gr.[3]), Gregor von Nyssa[4]). Weiter ausgebildet findet sie sich bei Augustinus, welcher besonders in seinem Kampfe mit den Manichäern, die bekanntlich böse Substanzen annahmen oder das Böse als etwas Substanzielles betrachteten, wieder und wieder es ausspricht, daß alle Essenzen gut und daß das Böse nur Beraubung, nur Verderbniß des Guten sei[5]). Ihm schließen sich an die berühmtesten älteren Theologen Anselmus, Duns Scotus, Thomas von Aquin, Bonaventura, Bellarmin, Bossuet u. a. Von der neuern Wissenschaft dagegen ist diese Auffassung öfters angefochten worden; ehe wir auf ihre Haupteinwendung näher eingehen, deuten wir kurz dasjenige an, wodurch die Auffassung der Sünde als einer Beraubung des Guten besonders empfohlen wird.

1. In welchen Erscheinungen die Sünde auch hervortreten mag, es wird sich bei näherer Betrachtung immer zeigen, daß dasjenige, was an ihr das Wesenhafte ist, an sich gut und daß sie das Gute immer zu ihrer Voraussetzung hat. Das Vergnügen, das wir suchen und das uns so oft zur Sünde verleitet, ist an sich gut, der Kreatur verliehen zu einem guten Gebrauche.

An Nichts Mangel haben wollen, kein Uebel wollen, nichts wollen, was uns schadet, alles dieses ist an sich gut und macht einen Theil jener Seligkeit aus, für welche wir geschaffen sind. Aber dieses Gut auf eine ungeordnete, verkehrte Weise gesucht oder erstrebt, ist die Ursache, die uns zur Rache, zum Betruge, zu Mißhandlungen und zu hundert andern Frevelthaten treibt. Ein Engel hat sich selbst bewundert und geliebt, was an sich

---

1) De principiis lib. II. c. 9. In Johann. t. II. c. 7., wo es unter Anderem heißt: πᾶσα ἡ κακία οὐδέν ἐστιν, ἐπεὶ καὶ οὐκ ὂν τυγχάνει.

2) Contr. gentes c. VII.

3) In hexaëmeron hom. II.

4) λόγος κατηχητικός c. V. VI. XXII. XXVIII.

5) Contra epist. Manich. quam vocant fundam. c. XXXV. seq. Confess. lib. VII. c. 12. De natura boni c. Manich. c. IV. De civit. Dei lib. XI. c. 9. lib. XII. c. 3. Enchir. cap. XI. XII. XIII. De Morib. Manich. c. V seq. De lib. arbitr. lib. III. c. 13. 14.

gut ist; sündhaft war dieses Bewundern und Lieben seiner selbst nur deßhalb, weil er es nicht zurückbezog auf Gott. Und wenn dieser Engel, für seinen Hochmuth bestraft, nunmehr den ihn strafenden Gott zu hassen anfängt, ja wenn er wünscht, Gott möchte nicht existiren: so thut er auch dieses nur, weil er ohne Pein leben, weil er sich nicht unglücklich fühlen will: dieses ohne Pein Leben, dieses sich nicht unglücklich fühlen Wollen ist aber wiederum an sich gut, denn er war wirklich dazu geschaffen, glückselig zu sein. Alles Böse, was an der Kreatur hervortritt, hat somit seinen tiefsten Grund immer in irgend einem Guten. Es entspringt nicht aus dem, was ist, sondern daher, daß dasjenige, was ist, nicht so geschätzt, gesucht und bezogen wird, wie es sein sollte. Ja oft wird eine Handlung, die an sich nicht böse, nur dadurch erst eine böse, daß eine gute Sache sich hinzugesellt. Jemand thut z. B. etwas, wovon er nicht weiß, daß es verboten ist; diese Unwissenheit kann bewirken, daß die Handlung ganz schuldfrei wird; es braucht aber nur zum Willen die Erkenntniß hinzuzukommen, und sogleich wird die Handlung schuldbar.

Und doch ist diese Erkenntniß des Bösen, welche die Handlung zu einer sündhaften macht, gewiß an sich selbst gut, weil sie ja Gott selbst eigen ist: so wahr ist es, daß das Böse nur am Guten haften, nur am Guten zum Vorschein kommen kann, daß es gleichsam auf jedem Schritt und Tritt vom Guten umgeben oder begleitet ist [1].

2. Aber diese Auffassungsweise hebt auch am leichtesten und vielleicht allein die Schwierigkeit, zwei gleich gewisse und feststehende Wahrheiten mit einander zu vereinigen, nämlich: daß Gott einerseits alles wahrhaft Seiende gewirkt hat oder, wenigstens als erste Ursache, noch immer wirkt, und daß er doch auf der anderen Seite die Sünde nicht wirkt, daß er zu dieser weder direkt noch indirekt mitwirkt. Erkennt man die Sünde als etwas wahrhaft Seiendes oder Wesentliches an, so muß man an der Möglichkeit der Vereinbarung dieser beiden Dogmen schlech-

---

1) Vergl. Bossuet a. a. O.

terdings verzweifeln und entweder annehmen, daß es etwas wahrhaft Wesentliches gibt, was Gott nicht wirkt, mit andern Worten, daß Gott nicht der Alles Wirkende und Allwirksame ist, oder man wird fortgetrieben zu dem schauderhaften Gedanken der Schweizer Reformatoren, daß Gott auch die Sünde wirke oder dazu mitwirke.

Ist dagegen die Sünde nur Beraubung oder Verderbniß des Guten, so folgt von selbst, daß ihre Ursache nicht Gott sein kann. Denn Gott ist eine wirkende (causa efficiens), aber keine gebrechende Ursache (causa deficiens); Alles, was wesentlich ist, ist durch ihn, aber das Nichtige und Mangelhafte kann nicht von ihm, sondern nur von einem Geschöpfe sein, welches, eben weil es ein Geschöpf oder aus dem Nichts gemacht ist, auch wieder zu dem Nichtigen hinstreben kann [1]).

Die scheinbarste der Einwendungen, die man gegen die in Rede stehende Auffassungsweise in neuerer Zeit vorgebracht, ist hergenommen von dem Character der sogenannten Bosheitssünden. Es gibt, sagt man, Sünden, die nicht etwa nur von einem schwachen und läßigen, sondern von einem starken und entschiedenen Willen herrühren, in denen nicht nur ein Zurückbleiben hinter einem geforderten Guten, sondern eine frevelhafte Lust am Bösen, eine tückische, feindselige Gesinnung offenbar wird und die uns mit Haß, Abscheu und Entsetzen erfüllen. Zur Bestätigung dessen beruft man sich auf Zeugnisse der heiligen Schrift, welche z. B. von einem Geheimniß der Bosheit [2]) rede und nicht nur Abgründe Gottes, sondern auch Abgründe des Satan kenne [3]).

Diese Einwendung hebt sich aber theilweise schon durch das oben Ausgeführte. Nach ihrer formellen Seite hin ist die Sünde

---

1) Vergl. August. de civit. D. 12, 7.: „Nemo quaerat efficientem causam malae voluntatis; non enim est *efficiens*, sed *deficiens*.... Hoc scio, naturam Dei nunquam, nusquam, nulla ex parte posse deficere, et ea posse deficere, quae ex nihilo facta sunt“.

2) 2 Theff. 2, 11.

3) Offenb. 2, 24.

Abkehr von Gott, nach ihrer materiellen Seite hin ist sie Hinkehr zur Kreatur oder Selbstsucht. Selbstsucht kann man sich freilich nicht denken ohne ein angelegentliches Suchen und Streben, wie es schon das Wort selbst andeutet. Und so werden uns denn natürlich auch an der Sünde Aeußerungen der Kraft entgegentreten, ja wir werden sehen, wie die Selbstsucht gewaltthätig Alles vernichtet und zerstört, was nur immer ihrer Gier hemmend in den Weg tritt. Aber diese zerstörenden Kräfte sind doch das Böse nicht selbst; würde diese Energie des Verstandes und des Willens sich statt gegen das Göttliche für das Göttliche entscheiden, sie würden uns offenbar mit Freude und Bewunderung erfüllen. Was also ist das eigentlich Sündhafte in diesen Aeußerungen der Kraft, in diesen vernichtenden und zerstörenden Thätigkeiten? Offenbar nichts Anderes, als daß ihnen die rechte Richtung fehlt, die Beziehung auf Gott oder die Gerechtigkeit, welche, wenn sie vorhanden, wie der heil. Anselmus sagt, alle diese Ausbrüche der Selbstsucht, die uns jetzt Abscheu und Entsetzen einflößen, von selbst zurückhalten würde [1].

Und so bleibt in seinem unverkürzten Rechte der Satz bestehen, daß dasjenige, was die Sünde formell zur Sünde macht, nichts ist, als ein nicht sein sollender Mangel, nichts als eine Beraubung.

§. 80.

Falsche Auffassungsweisen der Sünde.

Es haben sich in älterer wie in neuerer Zeit Auffassungsweisen der Sünde geltend gemacht, die, wohl oder übel gemeint, den wahren Begriff der Sünde alteriren oder auch wohl ganz aufheben. Zu erwähnen sind hier jedoch nur diejenigen, die am meisten zu Ansehen gelangt sind.

---

1) De concept. Virg. et orig. pecc. c. 5.: Voluntas absente justitia diversis appetitibus impulsa se et omnia sibi subdita in multimoda mala levis et effrenata et sine rectore praecipitat, quod totum justitia, si adesset, prohiberet, ne fieret.

1. Verkehrt ist die Auffassung der Sünde als eines wesenhaften Etwas; bekanntlich huldigten ihr die Manichäer und theilweise auch die Reformatoren. Ihre Widerlegung findet sie in dem vorigen Paragraphen.

2. Verkehrt ist die Auffassung der Sünde als bloßer Minderung des Guten, oder als bloßer Unvollkommenheit, wie sie sich in dem oft wiederholten Satze ausspricht: omne minus bonum habet rationem mali. Räumt man diesen Satz ein, so kann man zwischen gut und böse nicht einen qualitativen oder essentiellen, sondern nur einen quantitativen oder graduellen Unterschied festsetzen, denn der Unterschied zwischen Vollkommenheit und Unvollkommenheit ist ein bloß quantitativer. Wer aber wird läugnen, daß das Böse nach der Anschauung des Christenthums vom Guten nicht bloß graduell verschieden, sondern daß es der directe Gegensatz des Guten, daß es Zerstörung oder Verkehrung der göttlichen Ordnung ist. Und wie könnte auch Jemand wohl im Ernste behaupten, der Ehebruch z. B. sei eine bloße Minderung der Tugend der Keuschheit, die Lüge ein bloßes Zurückbleiben hinter der Tugend der Wahrhaftigkeit, da doch beides sich entgegengesetzt ist, wie Christus und Belial.

3. Gleichem Bedenken unterliegt die Auffassung der Sünde, als eines bloßen Uebermaaßes des Guten. Sie basirt, wie die eben gedachte, auf dem Aristotelischen Satze, daß die Tugend in der Mitte liege. Bei manchen Sünden mag es allerdings den Anschein haben, als seien sie nur Uebertreibungen der Tugend, in der That ist dieses niemals der Fall. Nie ist z. B. die Selbstsucht die übertriebene Selbstliebe, sondern sie ist ihr gerades Gegentheil, die Zerstörung der Selbstliebe oder der eigentliche Selbsthaß, nach dem bekannten Ausspruche des Heilandes: Wer seine eigene Seele liebt (in selbstsüchtiger Weise), der wird sie verlieren, wer sie aber haßt, wird sie gewinnen. Nie kann die Tugend groß genug sein, geschweige, daß die Sünde in ihrer Uebertreibung bestände.

4. Verkehrt ist die Auffassung der Sünde als nothwendiger Unterlage des Guten, als nothwendigen Durchgangspunktes zum Guten. Seltsamer Weise neigt zu dieser Auffassung selbst Lac-

tantius hin, wenn er sagt, Gott lasse das Böse zu, damit auch das Gute zum Vorschein kommen könne, denn das Eine könne nicht bestehen ohne das Andere [1]). Der neuern Zeit war es aber vorbehalten, diese Auffassung folgerecht bis auf die äußerste Spitze zu treiben, und hier zeigt sie sich in ihrer ganzen Verwerflichkeit [2]). Erinnert man hiebei, wie oft geschehen, an den ersten Menschen, der ohne den Sündenfall nie zur Wissenschaft des Guten und Bösen oder zum Bewußtsein seiner sittlichen Bestimmung gelangt wäre, so verwechselt man offenbar Prüfung mit Fall. Um sich mit Bewußtsein und Freiheit für das Gute zu entscheiden, bedurfte es für Adam wohl der Prüfung; aber keineswegs des Falles oder der Sünde, womit jedoch nicht geläugnet werden soll, daß die Sünde, selbst wider den Willen des Sünders, zuletzt doch den göttlichen Absichten dienen muß, und daß der Sünder oft eben durch das Elend der Sünde, wie auf einem Umwege, zu desto froherem sittlichen Streben, zu desto größerer sittlicher Festigkeit und Entschiedenheit geführt wird [3]).

5. Verkehrt ist die Auffassung der Sünde als bloßer Folge menschlicher Beschränktheit. Man verwechselt bei dieser Auffassung das malum metaphysicum und das malum morale, und hebt dadurch die Sünde als solche auf, oder vielmehr man führt sie auf Gott selbst zurück. Und in welchem Widerspruche steht diese Auffassung mit den Lehren und den Thatsachen der Offenbarung. Ist die Sünde bloße Folge unserer menschlichen Beschränktheit, so ist ja auch das Verbot der Sünde von Seiten Gottes nur der Versuch, die Schranken unserer Endlichkeit zu brechen, d. h. die Schöpfung selbst aufzuheben, und die Bitte um Sündenvergebung von unserer Seite ist dann nur die Bitte um Verzeihung, daß

---

1) De ira Dei. 15.

2) Vergl. Blasche: Das Böse im Einklange mit der Weltordnung. 1827.

3) In diesem Sinne ist das Wort des Herrn zu verstehen, daß ein sich Bekehrender im Himmel mehr Freude erwecke, als neun und neunzig der Buße nicht bedürfende Gerechte, so wie auch der bekannte christlich-poetische Ausspruch:

O certe necessarium Adae peccatum, quod Christi morte deletum est!
O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere redemptorem.

wir uns auf der Welt befinden; wie das Versprechen, nicht mehr zu sündigen, dann gleich wäre der Versicherung, alles anwenden zu wollen, der Endlichkeit uns zu entheben und unser individuelles persönliches Leben zu zerstören[1]).

Eintheilung der Sünden.

§. 81.

Die Eintheilungsgründe.

Nachdem wir erkannt, was allen Sünden gemeinsam ist, wollen wir im Folgenden herausheben, was sie von einander unterscheidet. Diese Unterschiede bedingen ihre Eintheilung.

Die Gründe dieser Unterscheidung und Eintheilung sind:

1. Die Zahl und Art der Sünden: die numerische und specifische Verschiedenheit der Sünden (distinctio numerica et specifica peccatorum).

2. Die affirmative oder negative Beschaffenheit des Gesetzes, welches übertreten wird: Sünden der Begehung und Sünden der Unterlassung.

3. Die verschiedenen Stufenfolgen dieser Uebertretung: Sünden in Gedanken, in Worten und in Werken.

4. Die beiden Hauptbestandtheile menschlichen Wesens, die bei der Sünde in's Interesse gezogen werden: Sünden des Fleisches und Sünden des Geistes.

5. Die verschiedenen persönlichen Objekte, gegen welche die Sünde gerichtet ist: Sünden gegen Gott, gegen den Nebenmenschen und gegen sich selbst.

6. Die Ausführung der Sünde entweder in eigener oder durch eine fremde Person: eigene und fremde Sünden.

7. Die Größe der Schuld und Strafwürdigkeit: leichte oder läßliche und schwere oder Todsünden.

Ueber die erste Rubrik ist bei der Lehre von den sittlichen Handlungen (§§. 67 u. 68.) schon gehandelt worden, von den andern handeln wir in der angegebenen Reihenfolge.

---

1) Vergl. Möhler's neue Untersuchungen der Lehrgegensätze. S. 135 ff.

§. 82.

Sünden der Begehung und der Unterlassung.

1. Die Sünde der Begehung (peccatum commissionis) ist die Uebertretung eines negativen Gesetzes oder eines Verbotes; die Sünde der Unterlassung (peccatum omissionis) die Uebertretung eines affirmativen Gesetzes oder eines Gebotes. Die erstere bezeichnet die hl. Schrift oft schlechthin durch peccatum, die letztere durch delictum [1]); eine Bezeichungsweise, der sich auch die Väter anschließen [2]).

Vergleicht man diese beiden Arten der Sünde in Absicht auf ihre Schwere, so wird diese unter übrigens gleichen Umständen offenbar größer erscheinen auf Seiten der Begehungssünde, und zwar aus einem doppelten Grunde.

Erstlich erfordert die Erfüllung des negativen Gesetzes in der Regel nicht so viel Kraftanstrengung, als die Erfüllung des affirmativen, und nach §. 60. ist die Sünde um so mehr zuzurechnen, eines je geringeren Kraftaufwandes es bedurfte, sie zu vermeiden.

Sodann aber muß man sich erst des Bösen enthalten, ehe man das Gute thun und positiv gerecht sein kann. Wer mithin Verbote übertritt, ist hinter der geforderten Gerechtigkeit noch weiter zurück, als wer Gebote übertritt; durch das Erstere thut man das verbotene Böse, durch das Letztere unterläßt man das gebotene Gute.

Auf der anderen Seite läßt sich nicht verkennen, daß Unterlassungssünden eher, als die Begehungssünden, den Selbstbetrug, die Selbstzufriedenheit oder Selbstgerechtigkeit begünstigen, und daß sie eben deßhalb der Bekehrung nicht selten größere Hindernisse entgegensetzen.

2. Was die Unterlassungssünde insbesondere betrifft, so bestimmt sich Art und Schwere derselben nach der Art und Güte der gebotenen Handlung, der sie entgegengesetzt ist. Je wesentlicher und sittlich bedeutungsvoller diese ist, desto objektiv schwerer ist die Unterlassung. Zu bemerken ist, daß auch diejenige Handlung, welche die Unterlassungssünde einleitet, vermittelt, bedingt, an ihr

---

1) 3 Mos. 7, 7., wo sich peccatum und delictum in diesem Sinne einander gegenüber gestellt finden.

2) Augnst. quaest. in Levit. c. 20.; Origen. Homil. V. in Levit. n. 4.

gleichsam Theil nimmt und ebenfalls sündhaft ist. Spazierengehen z. B., wo man dem Gottesdienste beiwohnen sollte. Uebrigens hätte man nicht behaupten sollen, daß die Unterlassungssünde eine reine Unterlassung (mera omissio) sei, oder daß sich der Wille dabei schlechthin passiv verhalte. Sie besteht in dem Nicht-Wollen eines gebotenen Guten, das man kennt; das Nicht-Wollen dessen aber, was man kennt, ist kein reines non velle, sondern ein positives nolle, ein Vernachläßigen, Ablehnen, Verschmähen, und daher ein wirklicher Willensakt.

§. 83.

Sünden in Gedanken, in Worten und in Werken.

Diese Eintheilung bezieht sich nicht etwa auf eine specifische Verschiedenheit der Sünden, so daß Sünden in Gedanken jene Sünden genannt würden, die man als solche im Herzen begeht, wie Haß, Neid, Zorn u. dgl., daß ferner Sünden in Worten jene genannt würden, die man als solche mit dem Munde begeht, wie Lüge, Meineid, Lästerung; und daß endlich jene, welche man als solche in äußerer That begeht, wie Diebstahl, Mord u. dgl. Sünden in Werken genannt würden: nicht auf diese specifische Verschiedenheit bezieht sich gegenwärtige Eintheilung, sondern auf die verschiedenen Stufen einer und derselben Sünde. Ihren ersten Ursprung nämlich nimmt die Sünde im Herzen (peccatum cordis); dann offenbart sie sich nicht selten auch im äußeren Worte (peccatum oris) und im äußeren Werke vollendet sie sich (peccatum operis). Diese Stufenfolge der Sünde erblickt der heil. Augustinus in den drei Arten von Todtenerweckungen abgebildet, womit das Evangelium uns bekannt macht. Es gibt, sagt er, drei Arten des geistigen Todes; eine, welche sich gleichsam im Hause selbst ereignet und diese findet dann statt, wenn der Wille der sündigen Lust im Herzen beistimmt; die zweite begibt sich gleichsam vor den Thoren, wenn nämlich die innere Sünde durch das Wort nach Außen hervortritt, und die dritte Art des Todes ist diejenige, wenn der Mensch fortschreitet zur äußeren Sündenthat; dann wird sein Geist durch die vollbrachte Sünde wie durch ein irdisches Bleigewicht niedergedrückt, und es ist, als ob er gleichsam schon riechend im Grabe liege. Diesen drei Arten des geistigen Todes entsprechen die drei Arten von leiblichen Todten, die der Herr

zum Leben erweckt hat: die Tabitha, im Hause selbst; der einzige Sohn der Wittwe, vor den Thoren; Lazarus, schon riechend im Grabe liegend [1]). Einer genauen Erörterung bedarf hier noch die erste Art der Sünde, die Sünde in Gedanken.

Auch bei dieser ersten Art der Sünde, bei der Sünde in Gedanken, läßt sich wieder eine Stufenfolge unterscheiden:

a) ihren Anfang nimmt die Gedankensünde von einer durch Sinne oder Einbildungskraft verursachten Vorstellung des Bösen, womit sich oft wie von selbst und ganz unwillkührlich auch schon eine Art von Lust verbindet. Diese Vorstellung und allererste Lust am Bösen, zu der sich Vernunft und Wille noch in kein Verhältniß setzen konnte, die vielmehr jeder Ueberlegung und Willensthat voraneilt (motus primoprimus), ist nicht Sünde, sondern bloßer Reiz, bloße Versuchung zur Sünde; denn, wie früher bemerkt, gibt es keine Sünde, außer durch Zustimmung des Willens. Erst, „wenn die Lust empfangen hat, gebiert sie die Sünde," d. h. erst dann entsteht die Sünde, wenn der Wille, gleichsam das väterliche, active Princip, der Lust beistimmt oder ihr nur nicht widerstrebt, wo er ihr widerstreben kann. Er kann ihr aber widerstreben in dem Augenblicke, wo der Geist der Lust am Bösen inne wird: verweilt er auch dann noch bei der Lust, so ist diese eine freiwillige und die Sünde ist vollbracht.

Die freiwillig unterhaltene oder vom Willen nicht bekämpfte Lust wird in der theologischen Schulsprache verweilende Belustigung (delectatio morosa) genannt, nicht als ob es, wie man den Ausdruck öfters mißdeutet hat, eines längeren Verweilens bei der Lust bedürfte, damit sie sündhaft sei; — ein einziger Zeitmoment ist hiezu schon hinreichend —; sondern weil es doch wenigstens eines Zeitmomentes bedarf, wenn der Wille zustimmen soll [2]). Uebrigens bleibt es sich gleich, ob der Gegenstand dieser freiwilligen Belustigung die Sünde in abstracto oder in concreto ist, nur muß

1) Lib. 1. de Sermon. Dom. in monte cap. 12.

2) Thom. 1. 2. qu. 74. art. 6.: Delectatio dicitur morosa non ex mora temporis, sed ex eo, quod ratio deliberans circa eam immoratur; nec tamen eam repellit tenens et volvens libenter, quae statim, ut attigerunt animum, respui debuerunt, ut Augustinus dicit.

sich die Lust auf die Sünde oder auf das Sündhafte einer Handlung selbst beziehen. Bezieht sie sich nicht auf die Sünde, sondern nur auf die geschickte, kluge oder vorsichtige Art ihrer Ausführung, so ist sie auch nicht sündhaft, wenngleich die Gefahr des Selbstbetruges hier sehr nahe liegt und man sich leicht überredet, man freue sich nur über die Klugheit, womit die Sünde ausgeführt worden, während die Freude doch im Grunde der Sünde selbst gilt. Ebenso verhält es sich mit der Erkenntniß der Sünde; da sie an sich gut und Gott selbst eigen ist, so darf sie auch Gegenstand meiner Lust sein, nur darf sich mit dieser Lust an der Erkenntniß der Sünde nicht eine geheime Lust an der Sünde selbst verbinden [1]).

b) Die zweite Stufe der Sünde ist die Begierde nach der Sünde (desiderium pravum), welche, so lange sie noch bloße Begierde bleibt und noch nicht zum Entschlusse der Ausführung herangereift ist, unwirksam (desiderium pravum inefficax) genannt wird. Bemerkt zu werden verdient, daß die ältern Moralisten zwischen einer bedingten und unbedingten Begierde nach der Sünde unterscheiden. Die bedingte Begierde, sagen sie, ist nur dann sündhaft, wenn die Bedingung dem begehrten Objekte das Unerlaubte oder Sündhafte nicht abstreift. Geschieht dies, so ist sie nicht sündhaft. Eine Bedingung kann aber dem begehrten Objekte das Unerlaubte nicht abstreifen, wenn dieses an sich mit der sittlichen Weltordnung im Widerspruche steht und deßhalb moralisch unmöglich ist. Der Wunsch z. B. eine Wollustsünde zu begehen unter der Bedingung, daß Gott diese nicht verboten hätte, verliert durch diese Bedingung das Sündhafte nicht, weil das Objekt dieses Wunsches moralisch unmöglich ist. Steht hingegen das begehrte Objekt mit der moralischen Weltordnung an sich nicht im Widerspruche, und ist es nur durch ein rein positives Gesetz untersagt, so ist die bedingte Begierde darnach nicht sündhaft. So ist z. B. nicht sündhaft der Wunsch, an einem Abstinenztage Fleisch zu genießen, unter der Bedingung, daß die Kirche dieses nicht verboten hätte.

Die Richtigkeit dieser Unterscheidung läßt sich nicht verkennen, doch wird man auch auf der andern Seite gern einräumen, daß selbst

---

1) Thom. 1. 2. qu. 74. Art. 8.

die bedingten Begierden der letzteren Art selten ganz sündenfrei seien, indem in der Regel eine gewisse Leerheit des Herzens, eine gewisse Eitelkeit des Sinnes, überhaupt eine gewisse unordentliche Neigung hinter ihnen sich versteckt hält [1]).

c) Die dritte Stufe der innern Sünde endlich ist die wirksame Begierde nach der Sünde (desiderium pravum efficax) oder der förmliche Willensentschluß, die Sünde auszuführen (decretum peccaminosum, decretum peccandi). Von dieser Art innerer Sünde ist die äußere Sündenthat nur noch durch eine zufällige Kluft geschieden.

Art und Grad der Schlechtigkeit der innern Sünde bestimmt sich nach der äußeren Sünde, worauf sie, wie auf ihr Ziel hingerichtet ist. Schon wer ein Weib mit sündhafter Begierde anblickt, sagt der Heiland, hat im Herzen mit ihr die Ehe gebrochen. Gleichwohl soll hiermit der graduelle Unterschied zwischen den verschiedenen Arten der inneren Sünde einerseits und der innern und äußern Sünde andererseits nicht aufgehoben werden. Die höchste Stufe der innern Sünde, der sündige Willensentschluß, bezeichnet auch den höchsten Grad ihrer Schwere. Zweifelhaft könnte man aber darüber sein, ob dieser sündhafte Willensentschluß oder dieser höchste Grad der innern Sünde sich nach Schwere der Schuld noch unterscheide von der äußern sündhaften That. Wir bemerken hierüber Folgendes.

1. An und für sich ist der sündige Willensentschluß nach dem Grade der Schuld der äußern Sündenthat vollkommen gleich; denn der Grad der Schuld einer Handlung bestimmt sich genau nach dem Antheile, welchen der freie Wille an derselben hatte. Ist mithin die sündige Handlung wirksam beschlossen, so daß zu ihrer äußern Ausführung nur die Gelegenheit oder andere in des Menschen Macht nicht stehende Bedingungen fehlen, so ist sie auch dem Grade ihrer Moralität nach der ausgeführten äußern Handlung selbst gleich zu achten, indem die Nichtausführung in diesem Falle unfreiwillig ist, dasjenige aber, was unfreiwillig ist, die Zurechnungsfähigkeit weder steigert noch vermindert [2]).

---

1) *Antoine*, Theol. Mor. Tract. de pecc. pag. 118.

2) Thom. 1. 2. qu. 20; art. 4. Unde non est perfecta voluntas,

2. Doch kann die äußere Sündenthat in accidenteller oder gelegentlicher Weise die Unmoralität der vollendeten innern Handlung steigern, weil die äußere Handlung oft die Veranlassung ist, daß die innere Handlung entweder sich vervielfältigt oder doch länger andauert wegen der längern Zeitdauer, die zur äußern Ausführung erforderlich ist. Der böse Willensbeschluß kann auch ein bloß momentaner sein; aber die äußere Sündenthat verläuft sich in der Regel in einer Reihe von Momenten und wird mit wiederholter oder fortgesetzter Verachtung des göttlichen Gesetzes ausgeführt. Auch darf nicht übersehen werden, daß aus der äußern Sündenthat in der Regel eine größere Anzahl übler Folgen entspringt. Wie die äußere gute That zugleich den Nächsten erbauet, und vielleicht zu tausend andern den Samen ausstreuet, so kann die ausgeführte böse That Tausende ins Verderben stürzen und Folgen herbeiführen, wodurch die Bekehrung äußerst erschwert wird. Daher darf man es meistentheils noch als Glück ansehen, wenn die äußere Sündenthat, sei es auch nur zufällig, verhindert wird [1]).

§. 84.

Fleisches- und Geistessünden.

Der Ausdruck Fleischessünden (peccata carnalia) ist hier weder im weitesten, noch im engsten Sinne zu verstehen. Im weitesten Sinne begreift er nämlich alle Sünden ohne Ausnahme, da im Sprachgebrauche der heiligen Schrift das Wort Fleisch (σάρξ) nicht selten die verderbte Natur des Menschen überhaupt

---

nisi sit talis, quae opportunitate data operetur. Si vero possibilitas desit, voluntate existente perfecta, ut opereraretur, si posset, defectus perfectionis, quae est ex actu exteriori, est simpliciter involuntarius. Involuntarium autem sicut non meretur poenam vel praemium in operando bonum aut malum, ita non tollit aliquid de praemio vel de poena, si homo involuntarie simpliciter deficiat ad faciendum bonum vel malum.

1) *August.* de trinit. XIII, 5.: Mala voluntate sola quilibet miser efficitur, scel miserior potestate, qua desiderium malae voluntatis impletur. Profecto, quamvis et sic male volendo miser esset, minus tamen esset, si nihil eorum, quae perperam voluisset, habere potuisset.

und mithin die unordentliche Beschaffenheit nicht bloß der niedern, sondern auch der höhern Seelenkräfte bezeichnet. Deshalb werden in der heiligen Schrift auch Zorn, Zwiespalt, und Neid unter den Werken des Fleisches aufgeführt und denen des Geistes entgegengestellt [1].

Im engsten Sinne bezeichnet das Wort „fleischliche" Sünden die Sünde der Unzucht.

An dieser Stelle aber werden darunter alle diejenigen Sünden verstanden, durch welche eine Lust der Sinnlichkeit überhaupt (Augenlust oder Fleischeslust) befriedigt wird. In diesem Sinne gehören dazu nicht allein Unzucht, sondern auch Ueppigkeit, Unmäßigkeit, Geiz, Habsucht und dergleichen. Unter den Sünden des Geistes (peccata spiritualia) werden dagegen jene verstanden, durch welche irgend eine geistige Lust oder Interesse befriedigt wird: Hochmuth, Ehrgeiz, Neid, Haß und dergleichen.

Anlaß zu dieser Eintheilung gibt die heilige Schrift selbst, indem sie Befleckung des Fleisches und Befleckung des Geistes einander gegenüberstellt [2]. Vergleicht man die beiden Arten von Sünden hinsichtlich ihrer Schwere, so vereinigt sich mancherlei, was die Entscheidung erschwert. Zu Ungunsten der fleischlichen Sünden spricht besonders der Umstand, daß sie sich leichter zu einem eigentlichen sündigen Habitus ausbilden, indem unsere verderbte Natur vorherrschend zu ihnen hinneigt. Auf der anderen Seite wird aber auch eben durch diese uns von Natur eigene vorherrschende Hinneigung die Schuld derselben im Vergleich mit der der geistigen Sünden verringert, weil durch jene der Wille in seiner Freiheit mehr beschränkt erscheint. Die Bosheit erlangt einen um so höheren Grad, je reiner der Wille ohne Vermittlung der Sinnlichkeit das Böse umfaßt. Daher kann man sagen, die fleischlichen Sünden tragen mehr den Character des Thierischen, die geistigen dagegen mehr den Character des Teuflischen an sich. Auch darf nicht unbemerkt bleiben, daß in Absicht auf die letzteren ein Selbstbetrug leichter möglich ist, als in Absicht auf

1) Galat. 5, 19 ff.

2) 2 Kor. 7, 1.

die ersteren: ein Umstand, durch den die Bekehrung erschwert wird. Eine Menge biblischer Beispiele bestätigen dieses; Ehebrecher sind vor stolzen Pharisäern in's Himmelreich eingegangen.

§. 85.

Sünden gegen Gott, gegen sich selbst und gegen den Nächsten.

Im Grunde kann jede Sünde eine Sünde gegen Gott genannt werden, denn durch jede Sünde wird Gott beleidigt; ebenso ist jede Sünde eine Sünde gegen sich selbst, weil der Sünder durch jede Sünde sich selbst schadet. Vorstehende Eintheilung läuft aber parallel mit der gleichen Eintheilung der Tugenden oder der Pflichten, und ruht ganz auf dem nämlichen Grunde. Den theologischen Tugenden nämlich entgegengesetzt sind die Sünden gegen Gott, den moralischen Tugenden aber stehen die Sünden gegen sich selbst und gegen den Nächsten entgegen. Wie die theologischen Tugenden, welche zu ihrem unmittelbaren Objekte Gott selbst haben, ihrer Würde nach höher stehen, als die moralischen, so sind auch die ihnen entgegenstehenden Sünden objektiv schwerer als diejenigen, welche den letzteren entgegenstehen. Deßhalb werden die Sünden gegen Gott von den älteren Moralisten vorzugsweise unter diejenigen gezählt, bei denen die Geringheit der Materie keine Veränderung ihres Wesens bewirkt oder, wie man sich gewöhnlich ausdrückt: in quibus non datur parvitas materiae. Die Spitze der Sünden gegen Gott bilden die sogenannten Sünden gegen den heiligen Geist; die Sünden gegen sich selbst und gegen den Nächsten aber erreichen ihre Spitze in den sieben Haupt- und in den vier himmelschreienden Sünden.

§. 86.

Eigene und fremde Sünden.

Sünden, die ich in eigener Person begehe, heißen eigene (peccata propria); die Sünden Anderer, an denen ich als mitwirkende oder veranlassende Ursache Theil nehme, heißen fremde Sünden (peccata aliena). Der fremden Sünden werden gewöhnlich neun aufgeführt, in folgender Ordnung:

1. Zur Sünde rathen; 2. Andere heißen sündigen; 3. zur Sünde Anderer einwilligen; 4. Andere zur Sünde reizen; 5. die Sünde Anderer loben; 6. zur Sünde Anderer stillschweigen; 7. die Sünde Anderer nicht strafen; 8. an derselben Theil nehmen; 9. sie vertheidigen [1]).

Diese Aufzählung ist zwar mehr populärer, als wissenschaftlicher Art, doch ist sie nicht rein willkührlich. An den Sünden Anderer kann ich nämlich Theil nehmen entweder auf negative oder auf positive Weise. Das erstere geschieht, wenn ich dieselben nicht verhindere, wenn ich dazu stillschweige, wenn ich sie (an meinen Untergebenen) nicht bestrafe. Im letzteren Falle ist mein Verhalten wieder anders vor, anders während und anders nach der Sünde des Andern. Ehe der Andere die Sünde begeht, gebe ich ihm dazu entweder den ersten Reiz, oder, wenn der Gedanke zum Bösen in ihm schon erwacht war, bringe ich ihn durch Rath oder Geheiß zur Entschiedenheit. Im Momente, wo er die Sünde begeht, nehme ich an ihr Theil oder willige wenigstens in dieselbe ein; endlich, nachdem er die Sünde begangen, bestärke ich ihn in derselben, indem ich die Vorwürfe seines eigenen Gewissens beschwichtige oder vor den Vorwürfen der Mitmenschen ihn in Schutz nehme.

In dem Grade, in dem ich mich an den fremden Sünden betheilige, werden sie mir zugerechnet: die positive Einwirkung mehr, als die negative und unter den verschiedenen Arten der positiven diejenige wieder mehr, welche von größerem Einflusse war und die Willensfreiheit des Anderen in einem höheren Grade beschränkte; also Befehl mehr als Rath; Rath mehr als bloße Zustimmung.

Tod- und läßliche Sünden.

§. 87.

Nominal-Erklärung, Wichtigkeit und nähere Begründung dieser Eintheilung.

1. Gewöhnlich erklärt man die Todsünde (peccatum mortale) als diejenige Sünde, welche das übernatürliche Leben der Seele

---

1) Sie werden gewöhnlich in folgenden zwei Versen zusammengefaßt:
Jussio, consilium, consensus, palpo, recursus;
Participans; mutus, non obstans, non manifestans.

zerstört oder welche uns der heiligmachenden Gnade beraubt. Diese Erklärung, welche natürlich nur eine bloße Nominal-Erklärung ist, zeigt sich bei näherer Betrachtung ungenau. Sie paßt nicht auf diejenigen Todsünden, die man begeht, wenn man das höhere übernatürliche Leben schon verloren hat; dann ist das übernatürliche Leben der Seele schon zerstört, so kann es nicht mehr zerstört werden. Richtiger wird man daher sagen: eine Todsünde ist diejenige Sünde, welche das übernatürliche Leben der Seele entweder zerstört oder doch zerstören würde, wenn es noch vorhanden wäre.

Die läßliche Sünde (peccatum veniale) wird demnach diejenige sein, welche das Gnadenleben zwar schwächt, aber nicht zerstört, rücks. nicht zerstören würde, wenn es überhaupt noch vorhanden wäre.

2. Unter den bisherigen Eintheilungen der Sünde ist diese offenbar die practisch wichtigste. Sie hängt zusammen mit ausdrücklichen kirchlichen Lehrbestimmungen. Es erklärt nämlich die Synode von Trient, daß von läßlichen Sünden selbst Gerechte nicht frei bleiben [1]; und ferner lehrt sie, daß man in der sakramentalen Beichte die Todsünden nothwendig beichten müsse, was in Absicht auf die läßlichen Sünden nicht nothwendig, sondern nur rathsam und nützlich sei [2]. Der Unterschied zwischen Tod- und läßlichen Sünden ist demnach von der Kirche förmlich anerkannt und ausgesprochen worden. Da dieser Unterschied aber in älterer und neuerer Zeit oftmals bekämpft worden ist [3], so möchte dessen nähere Begründung hier nicht überflüssig sein.

Vergleicht die heilige Schrift einige Sünden mit Splittern, andere mit Balken, einige mit Mücken, andere mit Kameelen, stellt sie gleichnißweise die Schuld von zehntausend Talenten der Schuld von zehn Denaren, wie die Untreue im Kleinen der Un-

1) Sess. VI. de justific. cap. 11.

2) Sess. XIV. de poenit. cap. 5.

3) Es geschah dieses unter andern von Jovinian, Pelagius, Wiclef, Luther, Calvin, Bajus. Auch die Stoiker läugneten bekanntlich schon den Unterschied der Sünden, behauptend, daß alle Sünder gleich seien: ὅτι ἴσα τὰ ἁμαρτήματα καὶ τὰ κατορθώματα.

treue im Großen gegenüber, und bedroht sie endlich die verschiedenen Sünden mit schwererem Strafgerichte [1]): so läßt sich doch nicht läugnen, daß sie zwischen Sünden und Sünden in Absicht auf Schwere ihrer Schuld einen Unterschied statuire. Freilich könnte man einwenden, daß an allen diesen Stellen zunächst nur ein quantitativer oder gradueller, kein qualitativer oder essentieller Unterschied gelehrt werde. Doch läßt sich auch das Letztere nachweisen; die heilige Schrift unterscheidet die Sünden auch qualitativ von einander, denn sie unterscheidet zwischen solchen Sünden, mit denen der Stand der Gerechtigkeit bestehen, und solchen, mit denen dieser Stand nicht bestehen kann. Auf der einen Seite nämlich erklärt sie, daß wir Alle in allerlei und vielfach uns versündigen, daß Keiner von uns sagen dürfe, er sei ohne Sünde, daß es nicht einen einzigen Gerechten gebe, der von jeder Sünde frei sei [2]), und auf der anderen Seite redet sie von Sünden, welche vom ewigen Leben ausschließen und zu ihrer Folge den Tod haben, sie redet von einer Sünde, welche weder in diesem, noch in jenem Leben vergeben werden könne und selbst der Ausdruck: Sünde zum Tode (peccatum ad mortem) ist ihr nicht fremd [3]). Wer kann zweifeln, daß unter den Sünden der ersteren Art die läßlichen, und daß unter den Sünden der letzteren Art die Todsünden gemeint sind.

Auch die heiligen Väter sprechen sich über unsern Gegenstand mit der wünschenswerthesten Klarheit und Bestimmtheit aus. Der Kürze wegen sei hier nur verwiesen auf Chrysostomus [4]), Augustinus [5]), Hieronymus †).

1) Matth. 7, 3; 23, 24; 18, 23 ff.; Luk. 16, 10; Matth. 11, 22—24; 12, 32; 18, 6.

2) Jakob 3, 2; 1 Joh. 1, 8; Sprüchw. 20, 9.

3) 1 Kor. 6, 9; Galat. 5, 21; Röm. 6, 21; Matth. 12, 32; Hebr. 10, 26, 27; 1 Joh. 5, 16. 17.

4) Bei Erklärung der Stelle Matth. 7, 5. (Homil 24 in Matth.) wird der Ausdruck „Splitter" von sehr leichten Sünden und ganz geringen Schulden verstanden. Andere hierher gehörige Aussprüche dieses Kirchenlehrers findet man zusammengestellt bei Canisius (Summ. doctr. christ. ed. 4. p. 585.)

5) In seinem Buche de nat. et grat. cap. 38. sagt er: Quia saepe in

§. 88.

Real = Erklärung.

Solcher Real=Erklärungen sind verschiedene aufgestellt worden, unter welchen sich am meisten folgende empfehlen dürfte: Die Todsünde ist eine Abwendung von Gott und eine Hinwendung zur Kreatur mit Veränderung des Mittelpunktes; wird der Mittelpunkt nicht verändert, so ist die Sünde eine läßliche Sünde[1].

Zu näherer Erläuterung werde Folgendes bemerkt.

---

levissimis et aliquando incautis obrepit peccatum et justi fuerunt et sine peccato non fuerunt. Offenbar sind hier läßliche Sünden gemeint, indem geradezu erklärt wird, daß die Gerechtigkeit damit bestehen könne (et justi fuerunt et sine peccato non fuerunt). Aber als läßlich werden die Sünden hier nicht etwa deshalb vorgestellt, weil sie nach unkirchlicher Anschauungsweise nicht zugerechnet werden, sondern weil sie entweder sehr unbedeutende Dinge betreffen oder nicht vorsätzlich sind. An einer andern Stelle (Enchirid. cap. 71.) nennt Augustinus solche Sünden: peccata quotidiana, levia minima und erklärt, daß sie getilgt werden durch das tägliche Gebet der Gläubigen. De quotidianis, levibusque peccatis, sine quibus haec vita non ducitur, quotidiana fidelium oratio satisfacit. Eorum enim est dicere, Pater noster, qui es in coelis, qui jam tali patri regenerati sunt ex aqua et spiritu sancto, delet omnino haec oratio minima et quotidiana peccata. Wegen anderer Stellen vergl. Bellarmin de controvers. lib. 1. de amiss. grat. et stat. pecc. cap. 10.

†) Hieronymus bekämpft die Pelagianische Behauptung, daß der Mensch ganz sündenfrei leben könne. Vergl. lib. 2. adv. Pelag.; ibid. lib. 9. init.: Etenim absque vitio, quod graece dicitur κακία, hominem posse, ajo, ἀναμαρτητον i. e. sine peccato esse nego; id enim soli Deo competit. Gegen Jovinian schreibt er: Sunt peccata levia, sunt gravia; aliud est decem millia talenta, aliud quadrantem. Et de otioso quidem verbo et adulterio rei tenebimur, sed non est idem, suffundi et torqueri, erubescere et longo tempore cruciari.

1) «Peccatum mortale est aversio a Deo et conversio ad res creatas *cum mutatione ventri*; ubi vero centrum non mutatur, adest peccatum veniale.»

1. Jede Sünde ist, wie wir gesehen, Abkehr von Gott und Hinwendung zur Kreatur; doch braucht diese Abkehr von Gott und diese Hinwendung zur Kreatur nicht gerade eine totale zu sein. Total ist dieselbe erst, wenn Gott als Mittelpunkt des Strebens principiell oder faktisch aufgegeben und dieser Mittelpunkt aus Gott in die Kreatur hinüberversetzt wird. Wer statt Gott die Kreatur zum Zielpunkte seines Lebens erhebt, hebt die Ordnung der Gerechtigkeit auf. Diese Ordnung besteht nämlich nach dem Ausdruck des heil. Bonaventura darin, daß das unveränderliche Gut vorgezogen wird dem veränderlichen, das sittliche dem nützlichen, Gottes Wille dem eigenen Willen, das Urtheil der Vernunft dem Triebe der Sinnlichkeit [1]. Wird aber Gott als Mittelpunkt des Strebens aufgegeben, so findet von allem diesem das gerade Gegentheil statt; das veränderliche Gut wird dann vorgezogen dem unveränderlichen, das nützliche dem sittlichen, der eigene Wille dem Willen Gottes, der Trieb der Sinnlichkeit dem Urtheile der Vernunft. Und wie jene leibliche Unordnung, durch welche das Lebensprincip verletzt ist und die deßhalb durch die Kraft der Natur nicht mehr zu heben ist, Tod genannt wird: so wird auch passend so genannt jene geistige Unordnung, welche nicht anders, als durch die göttliche Kraft selbst geheilt werden kann [2].

2. Ist aber die Todsünde totale, so ist die läßliche Sünde partielle Abkehr von Gott, eine Abkehr von Gott und eine Hinwendung zur Kreatur, bei der der Mittelpunkt des Strebens nicht verändert wird. Streng genommen läßt sich der Ausdruck: Abkehr von Gott auf die läßliche Sünde nicht einmal anwenden.

---

1) Breviloqu. theol. T. III. 8.

2) Thom. 1, 2. qu. 72. art. 5. Unde quando anima deordinatur per peccatum usque ad aversionem ab ultimo fine, sc. Deo, cui unimur per charitatem, tunc est peccatum mortale; quando vero fit deordinatio citra aversionem a Deo, tunc est peccatum veniale. Sicut enim in corporibus deordinatio mortis, quae est per remotionem principii vitae, est irreparabilis secundum naturam; inordinatio autem aegritudinis reparari potest propter id, quod salvatur principium vitae; similiter est in his, quae pertinent ad animam.

Wir verlassen bei der läßlichen Sünde im eigentlichen Sinne Gott nicht, oder wir ziehen ihm die Kreatur nicht geradezu vor, sondern wir gleiten nur auf der rechten Bahn zu Gott aus; durch die läßliche Sünde stürzen wir die Ordnung der Gerechtigkeit in uns nicht um, sondern wir verwirren sie nur in einzelnen unbedeutenderen Punkten, wir löschen das Licht in uns nicht aus, sondern wir trüben nur seinen Glanz; wir verletzen nicht das Princip des geistigen Lebens, sondern wir fehlen nur gegen die Consequenzen dieses Princips (circa ea, quae sunt ad finem), wir handeln dem Gesetze Gottes nicht zuwider, sondern wir handeln ihm nur nicht gemäß, wir handeln nicht contra, sondern praeter legem [1]: alles Bestimmungen, welche die wesentliche Verschiedenheit der läßlichen Sünde von der Todsünde klar erkennen lassen.

Kriterien der Tod- und der läßlichen Sünden.

§. 89.

Die Kriterien der Todsünde.

So fest es stehet, daß Tod- und läßliche Sünden wesentlich von einander unterschieden sind, so schwer ist es, in praxi zu bestimmen, welche Sünden Tod-, und welche läßliche seien, so daß schon Augustinus die Bemerkung macht, es unterliege diese Unterscheidung nicht so sehr menschlichem, als göttlichem Urtheile [2]. Gleichwohl wird die Wissenschaft diesen Punkt schon um seiner practischen Wichtigkeit willen nicht umgehen dürfen. Schon um seiner practischen Wichtigkeit willen, sagen wir: denn wenn der Büßer zufolge kirchlicher Erklärung im Sacramente der Buße die Todsünden nothwendig beichten muß, so muß er doch auch im Stande sein, mit einiger Sicherheit zu unterscheiden, welche der begangenen Sünden Tod-, und welche läßliche Sünden seien;

---

1) Thom. 1. 2. qu. 88. art. 1.

2) Enchirid. c. 78. Quae sint levia peccata, non humano sed divino sunt pensanda judicio.

so wie der Beichtvater als Seelenarzt im Stande sein muß, zwischen Aussatz und Aussatz zu unterscheiden.

Was aber die Wissenschaft über diesen Punkt festsetzen kann, läuft auf Folgendes hinaus.

Die Sünde des Menschen läßt sich von einem doppelten Gesichtspunkte aus, von dem objektiven und dem subjektiven, beurtheilen. Bei der Beurtheilung, ob eine Sünde Tod- oder läßliche Sünde sei, sind beide Betrachtungsweisen zu verbinden und ist daher auf Todsünde unter folgenden zwei Bedingungen zu erkennen: wenn das Objekt der Sünde ein wichtiges ist und wenn der Sünder mit vollkommener Zurechnungsfähigkeit, d. h. mit hinreichender Erkenntniß und Willenszustimmung handelt. Denn wer in einer wichtigen Materie mit Wissen und Willen dem göttlichen Willen zuwiderhandelt, von dem läßt sich annehmen, daß er Gott aus seinem Herzen ausgeschlossen, oder daß er ihn aufgegeben habe als Mittelpunkt seines Strebens. Doch bedürfen beide Bedingungen, um in den einzelnen Fällen als Kriterien angewendet werden zu können, noch einer genaueren Bestimmung.

1. Zunächst fragt es sich, welche Sünden vom objektiven Gesichtspunkte aus, oder wie die Schulsprache sich ausdrückt, welche Sünden ihrer Art nach Todsünden (peccata mortalia ex genere suo) seien. Die allgemeine Antwort hierauf lautet: Todsünden ihrer Art nach sind alle diejenigen, welche nothwendigen Tugenden des christlichen Lebens widersprechen, welche insbesondere entgegengesetzt sind dem Glauben, der Hoffnung, der Liebe und den hieraus abgeleiteten Tugenden. Eine Menge solcher Sünden hat die heilige Schrift selbst nahmhaft gemacht. Im a. T. ist nämlich auf verschiedene Sünden die Todesstrafe gesetzt, die leibliche Todesstrafe ist aber nur Ab- und Sinnbild des ewigen Todes, dessen man durch solche Sünden sich schuldig macht.

Im n. T. wird ferner von verschiedenen Sünden gesagt, daß sie vom Reiche Gottes ausschließen; dahin gehören: Ehebruch, Hurerei, Ueppigkeit, Abgötterei, Zauberei, Feindseligkeit, Neid, Zorn, Völlerei, Prasserei, Geiz, Diebstahl, Raub, Unmäßigkeit, Un-

gerechtigkeit [1]). Offenbar sind alle diese Sünden Todsünden ihrer Art nach. Endlich hat auch die kirchliche Ueberlieferung verschiedene Sünden unwiderruflich in die Zahl der peccata mortalia ex genere suo gesetzt: Glaubensverläugnung und Apostasie, Simonie, Gotteslästerung, Wucher, Meineid, Abtreibung der Leibesfrucht, falsches Zeugniß.

Daß das Objekt dieser Sünden ein wichtiges sei, wird Niemand bezweifeln.

Uebrigens werden von den älteren Moraltheologen die Todsünden ihrer Art nach wieder in zwei Klassen eingetheilt:

a) in Todsünden, die ihrem ganzen Umfange nach Todsünden sind (peccata mortalia ex toto suo genere), und es werden darunter diejenigen verstanden, bei denen die Schwere und Bosheit an jedem ihrer Theile, auch dem kleinsten, hervortritt, und die deßhalb Todsünden bleiben, auch wenn die Quantität ihrer Materie noch so gering ist. Es werden in diese Kategorie alle diejenigen gesetzt, welche untheilbaren Tugenden entgegengesetzt sind, oder wodurch ein untheilbares Gut verletzt wird. Untheilbare Tugenden sind z. B. die drei theologischen Tugenden; jede den theologischen Tugenden entgegengesetzte Sünde ist mithin peccatum mortale ex toto genere suo; ein untheilbares Gut ist die Keuschheit, jede Sünde gegen die Keuschheit ist mithin peccatum mortale ex toto genere suo; ein untheilbares Gut ist das Leben, jede Sünde, wodurch ich des Nächsten Leben verletze, ist mithin peccatum mortale ex toto genere suo.

b) In Todsünden, die es nur im Allgemeinen sind (peccata ex genere suo generatim mortalia) und es werden darunter diejenigen verstanden, bei denen allerdings die Geringheit der Materie eine Veränderung ihres Wesens herbeiführen kann (admittunt parvitatem materiae). Untheilbar ist das Leben, aber theilbar sind die äußeren Glücksgüter; die Sünde, wodurch ich den Nächsten an seinen äußeren Glücksgütern verletze, ist zwar, als Sünde gegen die Gerechtigkeit, ihrer Art nach eine Todsünde, aber die Unbedeutenheit der Materie kann die Todsünde hier in eine läßliche verwandeln.

1) Galat. 5, 19; 1 Kor. 6, 9 ff.

2. Wann ist die zweite Bedingung zur Todsünde, die vollkommene Zurechnungsfähigkeit auf Seiten des Sünders, vorhanden? Den bei der Lehre von der Imputation entwickelten Grundsätzen zufolge, ist zu einer Todsünde keineswegs die aktuelle Aufmerksamkeit und Erkenntniß, oder die directe Willenszustimmung erforderlich; es genügt, wenn die Aufmerksamkeit und Erkenntniß hätte vorhanden sein können und wenn die Sünde ursächlich freiwillig ist. Müßten ja sonst alle sogenannten Gewohnheitssünden, alle nicht mit Vorbedacht begangenen, nicht aus klarer, ruhiger Ueberlegung, aus formeller Verachtung des Gesetzes oder aus teuflischer Bosheit entsprungenen Sünden in die Zahl der unvorsätzlichen, in die Zahl der Schwachheitssünden und somit der Nicht-Tod-Sünden gesetzt werden, was den Grundsätzen und der Praxis der Kirche offenbar widerspricht.

Ist aber zu einer Todsünde nicht erforderlich, daß sie mit aktueller, ungetrübter Erkenntniß und mit aktueller, directer Willenszustimmung begangen werde, so ist dazu noch viel weniger erforderlich, daß sie begangen werde mit dem deutlichen Bewußtsein, Gott dadurch zu beleidigen. Die entgegengesetzte Behauptung, welche im siebzehnten Jahrhundert hervortrat, ward durch die unglückliche Unterscheidung zwischen der „theologischen und philosophischen Sünde" veranlaßt. Theologisch nämlich wurde jene Sünde genannt, welche eine bewußte Uebertretung des göttlichen Gesetzes als göttlichen Gesetzes und somit eine Beleidigung Gottes sei; philosophisch diejenige Sünde, welche nur der Vernunft oder dem Naturgesetze zuwider sei, ohne daß man dabei an Gott denke, oder ohne daß man den Willen habe, Gott dadurch zu beleidigen. Von dieser philosophischen Sünde nun behauptete man, sie sei, wenn auch als schwere, doch nicht als Todsünde zu betrachten, weil sie keine Beleidigung Gottes enthalte: eine Behauptung, welche vom Papste Alexander VIII. sammt der ihr zu Grunde liegenden Unterscheidung mit Recht verworfen worden ist [1].

---

1) Die condemnirte These lautet wörtlich, wie folgt: Peccatum philosophicum seu morale est actus humanus disconveniens naturae rationali et rectae rationi; theologicum vero et mortale est transgressio libera legis divinae; philosophicum quantumvis grave in illo, qui Deum vel igno-

§. 90.

Kriterien der läßlichen Sünde.

Bei Beurtheilung, ob eine Sünde eine läßliche sei, kommt, wie bei der Todsünde, theils das Objekt der Sünde, theils die Zurechnungsfähigkeit in Betracht.

1. In ersterer Beziehung ist auf läßliche Sünde zu erkennen, wenn

a) das Objekt der Sünde an sich von geringer Erheblichkeit ist, so daß sich annehmen läßt, es werde die Seele dadurch nicht ausgefüllt oder von Gott, dem Mittelpunkte ihres Strebens, losgetrennt. Die Sünde, deren Objekt in dieser Art geringfügig ist, wird genannt eine läßliche Sünde ihrer Art nach (peccatum veniale ex genere suo); es gehört z. B. dahin die Scherzlüge, nach einigen auch die Noth- und Dienstlüge, ein müßiges Wort u. dgl.

b) Wenn das Objekt der Sünde zwar seiner Art nach erheblich, aber unerheblich ist durch die Geringheit der Materie. Diebstahl ist z. B. an sich Todsünde oder das Objekt des Diebstahls ist an sich erheblich, aber durch die Geringheit der Materie oder durch die Unbedeutenheit der Sache, die ich entwende, kann das an sich erhebliche Objekt in ein unerhebliches verwandelt werden. Doch, wie bereits oben bemerkt ward, ist dieses nicht bei allen Todsünden der Fall, nicht bei denjenigen, in deren kleinstem Theile sich das ganze specifische Wesen ihrer Bosheit offenbart.

2. In der zweiten Beziehung muß auf eine läßliche Sünde erkannt werden:

Wenn die erforderliche Erkenntniß und die volle Zustimmung des Willens fehlt. Sünden, bei denen die erforderliche Kenntniß fehlt, werden **Sünden der Unwissenheit** genannt (peccata ignorantiae) und der **Unaufmerksamkeit** (peccata inadvertentiae); beide Arten unterscheiden sich von einander dadurch, daß dort der Mangel der Erkenntniß ein habitueller, hier ein

---

rat vel de Deo actu non cogitat, est grave peccatum, sed non est offensa Dei, neque peccatum mortale, dissolvens amicitiam Dei, neque aeterna poena dignum.

aktueller ist. Sünden, bei denen die volle Zustimmung des Willens fehlt, werden genannt Sünden der Schwachheit (peccata infirmitatis) und der Uebereilung (peccata praecipitantiae). Sie setzen im Allgemeinen einen redlichen Willen voraus, welcher aber weniger durch eigene Verschuldung, als in Folge der allgemeinen menschlichen Gebrechlichkeit in dem besondern Falle seiner nicht ganz mächtig ist. Indeß soll man, namentlich in Beurtheilung seiner eigenen Sünden, nicht allzuleicht auf die menschliche Gebrechlichkeit provociren. War das Gesetz, das man übertreten hat, ein schwer verbindendes, ward es als solches erkannt und war man bei Uebertretung desselben seiner selbst sich hinlänglich bewußt, so darf auch in der Regel nicht auf Schwachheitssünde erkannt werden.

Es sei erlaubt, hier noch beizufügen, welche Kennzeichen der unvollkommenen Einwilligung Liguori aufgestellt hat. Er sagt, auf eine nur unvollkommene Einwilligung dürfe man in folgenden Fällen schließen:

a) Wenn man so disponirt sei, daß man die Sünde im Werke nicht vollbrachte, ob man sie gleich leicht vollbringen konnte.

b) Wenn man zweifele, ob man eingewilligt habe, besonders wenn man ängstlichen Gewissens sei.

c) Wenn man so gesinnt sei, daß man lieber sterben, als eine Todsünde begehen wolle.

d) Wenn man sich erinnere, sehr ängstlich und zweifelhaft zu Werke gegangen zu sein.

e) Wenn man halb wachend und seiner nicht ganz mächtig war, und man annehmen darf, daß man die Sünde in einem völlig wachen Zustande nicht begangen haben würde [1]).

§. 91.

Zusammenhang der Tod- und der läßlichen Sünden.

1. Wie Tod und Leben, so sind auch Tod und läßliche Sünden von einander wesentlich verschieden. Hieraus folgt, daß eine läßliche Sünde, auch noch so oft wiederholt, noch nicht zu einer Todsünde werde, oder daß viele läßliche Sünden noch keine Tod-

1) *Liguor.* Theol. mor. l. 2. c. 2.

sünde ausmachen: peccata venalia, utcunque multiplicentur, non efficiunt peccatum mortale. Ausgenommen ist jedoch, wenn mehrere läßliche Sünden, d. h. Sünden, deren Objekt an sich gering ist, sich nur als zusammenhängende Ausführung einer einzigen wichtigen Gesetzesübertretung darstellen, denn in diesem Falle würden die verschiedenen Einzelhandlungen zusammen eben nur die Totalhandlung bilden, die man Todsünde nennt [1]. Ich entwende z. B. dem Nächsten öfters etwas sehr Unbedeutendes, aber in der Absicht, durch diese öfteren kleinern Entwendungen nach und nach eine namhafte Summe zu gewinnen; diese einzelnen kleinern Entwendungen sind dann eben durch diese Intention mit einander verbunden und machen deßhalb auch eine einzige größere Entwendung aus.

2. Die läßlichen Sünden, obgleich von den Todsünden wesentlich verschieden, disponiren doch leicht zur Todsünde, besonders die häufig wiederholten läßlichen Sünden derselben Art. Denn indem der Abscheu vor dem Bösen dadurch überhaupt vermindert, indem die sinnliche Neigung durch die verschiedenen kleinen Siege, die sie gewinnt, überhaupt verstärkt, die sittliche Kraft aber geschwächt wird, gewinnt das Böse im Menschen allmählig die Oberhand und die Seele geht unaufhaltsam ihrem geistigen Tode entgegen. Hieraus erklärt sich, warum der Heiland so nachdrücklich auch vor Ungerechtigkeiten im Kleinen warnt und warum ebenso die heiligen Väter auch vor läßlichen Sünden einen so großen Abscheu einflößen. Nach Chrysostomus hat der Mensch die läßlichen Sünden oft sogar mehr zu fürchten, als die schweren. Es scheint mir, sagt er, man habe manchmal vor großen Sünden sich nicht so in Acht zu nehmen, als vor den kleinern und geringern. Denn die Natur der Sache bringt es mit sich, daß man jene verabscheut; diese aber, eben weil sie klein sind, machen träge, und indem man sie nicht achtet, werden sie durch äußere Fahrläßigkeit schnell aus kleinen die größten. Niemand springt jählings zur höchsten Bosheit, er hat die einver-

---

1) Vergl. *Liguori*: In transgressionibus repetitis si plures materiae parvae vel secundum se vel secundum effectus a se productos moraliter conjungantur, fit materia gravis, quia tunc omnes moraliter reputantur pro una; Theol. moral. lib. II. c. 2. dub. 2.

leibte Scham, die er plötzlich nicht vernichten kann, sondern welche erst allmählig durch unsre Nachläßigkeit zu Grunde geht [1]). Näherer Veranschaulichung wegen bedienen sich die Väter gern des Gleichnisses, daß viele Tropfen endlich ein ganzes Flußbeet ausfüllen und daß viele kleine Körner zuletzt eine große Masse bilden.

3. Aber läßliche Sünden disponiren nicht bloß zu Todsünden, sondern unter gewissen Bedingungen gehen die ihrer Art nach läßlichen Sünden ex accidente in Todsünden über. Es geschieht dieses unter folgenden Bedingungen:

a) Wenn das handelnde Subjekt die läßliche Sünde irriger Weise für eine Todsünde hält.

b) Wenn die läßliche Sünde auf eine Todsünde hingerichtet ist. Jemand lügt z. B. im Scherze, um einen Andern zur Unzucht zu verleiten.

c) Wenn die läßliche Sünde als die nächste Gelegenheit einer Todsünde vorausgesehen wird, oder doch vorausgesehen werden konnte.

d) Wenn die läßliche Sünde aus formeller Verachtung entweder des Gesetzes oder des Gesetzgebers begangen wird.

e) Wenn Jemand dem Hange zu einer läßlichen Sünde so ergeben ist, daß er sie begehen würde, selbst wenn sie eine Todsünde wäre.

f) Wenn durch die läßliche Sünde ein großes Aergerniß gegeben wird.

4. Wie eine Sünde, die ihrer Art nach eine läßliche Sünde ist, ex accidente zu einer Todsünde werden kann, so kann auch umgekehrt eine Sünde, die ihrer Art nach eine Todsünde ist, ex accidente zu einer läßlichen Sünde werden. Es geschieht dieses dann, wenn ich nur unvollkommen einwillige, oder wenn, wie der heil. Thomas sagt, die sündige Handlung eine unvollendete ist.

§. 92.

Die Tod- und die läßlichen Sünden verglichen in Absicht auf Schuld und Straffälligkeit.

1. Nach kirchlicher Anschauungsweise schließt die Todsünde eine unendliche Schuld und eine unendliche Beleidigung Gottes

1) Homil. 87. in Matth.

ein und wird daher auch mit ewigen Strafen belegt. Es ist bekannt, daß die kirchliche Wissenschaft eben auf der Basis dieser Anschauungsweise die Nothwendigkeit einer unendlichen Genugthuung und somit einer göttlichen Erlösung aus inneren Gründen dargethan hat, so wie auch das Dogma von der ewigen Höllenstrafe mit derselben in offenbarer Verbindung steht. Dieser Auffassungsweise ist jedoch in neueren Zeiten öfters widersprochen worden; hauptsächlich ward hingewiesen auf die Endlichkeit und Beschränktheit des Menschen, und behauptet, daß eben vermöge dieser seiner Beschränktheit der Mensch eines unendlichen Frevels oder einer unendlichen Schuld eben so wenig, wie einer unendlichen Tugend fähig sei. Auf diese Einwendung läßt sich folgendes erwiedern.

a) An sich freilich ist der Mensch, als endliches Wesen, keiner unendlichen Handlung fähig. Aber obwohl endlich und an sich keiner unendlichen Handlung fähig, hat der Mensch doch eine Beziehung zum Unendlichen, er hat eine unendliche, ewige Bestimmung. Und da er sich durch die Todsünde von dieser unendlichen, ewigen Bestimmung entfernt, nennt man mit Recht die Todsünde einen unendlichen Frevel oder eine unendliche Schuld. Noch deutlicher zeigt sich dieses, wenn wir die Todsünde als Beleidigung Gottes, als Opposition gegen Gott betrachten; denn die Größe der Beleidigung bestimmt sich unter andern auch nach der Würde und dem Range der beleidigten Person. Je höher ihre Würde, desto größer die Beleidigung. Da nun Gottes Würde unendlich ist, so kann man die Beleidigung, die ihm durch die Todsünde zugefügt wird, ebenfalls eine unendliche nennen.

b) Daraus, daß der Mensch keiner unendlichen Tugend fähig ist, folgt noch nicht, daß er auch keiner unendlichen Schuld, keines unendlichen Frevels fähig sei. Das Wort unendlich hat nämlich in der Verbindung mit Tugend einen andern Sinn als in der Verbindung mit Sünde; dort wird's in einem positiven, hier in einem negativen Sinne genommen. Was ist daher eine unendliche Tugend anders, als die absolute Vollkommenheit selbst? Die absolute Vollkommenheit aber kann natürlich nur einem absolut guten Wesen, sie kann nur Gott zukommen. Nicht

in gleichem Sinne will man aber durch den Ausdruck unendliche Schuld auch auf ein absolut böses Wesen oder auf ein böses Grundprincip hindeuten, welches freilich nicht statuirt werden darf; vielmehr faßt man, wie gesagt, das Wort unendlich hier nur in einem negativen und zwar in dem angegebenen Sinne auf.

Die gegen die kirchliche Auffassungsweise der Todsünde als einer unendlichen Schuld und unendlichen Beleidigung Gottes vorgebrachten Bedenken heben sich hiemit von selbst.

2. Während die Todsünde nach Lehre der Kirche ewige und unendliche Strafe verdient, verdient die läßliche Sünde nur zeitliche. Diesem letzteren Satze ist ebenfalls widersprochen worden und zwar stellte Bajus folgende These auf: Keine Sünde ist ihrer Natur nach eine läßliche Sünde, sondern jede Sünde verdient ewige Strafe[1]). Der Grund, auf den er sich stützt, ist mehr schein- als haltbar. Allerdings haßt Gott, als das heiligste Wesen, jede, auch die geringste Sünde, mit unendlichem Abscheu: daraus aber folgt nicht, daß auch die läßliche Sünde am Menschen, oder, da genau gesprochen nicht die Sünde, sondern der Sünder bestraft wird, daß der Mensch wegen der läßlichen Sünde unendlich straffällig sei. Denn unendlich straffällig ist der Mensch nur dann, wenn er, wie in Folge der Todsünde, von Gott losgetrennt und Gegenstand seines Mißfallens ist. Durch die läßliche Sünde wird aber der Mensch nicht von Gott losgetrennt, oder ihm mißfällig, indem die gute Gesinnung in ihm noch vorherrschend bleibt: wodurch jener Einwand von selbst sich löst.

§. 93.

Verschiedene Stufen der Tod- und der läßlichen Sünde.

Wie die Todsünde von der läßlichen Sünde essentiell oder qualitativ verschieden ist, so sind die Tod- und läßlichen Sünden wieder unter einander selbst quantitativ oder graduell verschieden.

---

1) Nullum peccatum est ex natura veniale, sed omne peccatum aeternam poenam meretur.

Was die Todsünden insbesondere betrifft, so besteht ihr gemeinsames Wesen darin, daß sie von Gott trennen und von der ewigen Seligkeit ausschließen; aber die eine kann von Gott weiter entfernen, als die andere, die eine kann zu Gott in eine schärfere Opposition treten, als die andere, sie kann ein größeres Verderbniß des ganzen geistigen Zustandes bewirken und demnach auch schuld- und strafbarer sein. Fast jede Sprache besitzt für solche verschiedenen Abstufungen auch eigenthümliche Bezeichnungen. Als solche kommen z. B. in der deutschen Sprache vor: Verbrechen, Greuelthat, Frevelthat, Ruchethat, Missethat, Schändlichkeit, Abscheulichkeit u. dgl.; in der lateinischen Sprache: scelus, facinus, flagitium, nefas, maleficium, crimen u. a.: Ausdrücke, deren Sinn man mehr empfindet, als daß man ihn immer begrifflich genau fixiren könnte. Daß der graduelle Unterschied der Todsünden auch von der heiligen Schrift anerkannt werde, unterliegt keinem Zweifel. Es werde hier nur erinnert, daß die heilige Schrift einige Todsünden, um deren ganze Verabscheuungswürdigkeit und Bosheit zu offenbaren, himmelschreiende Sünden nennt; namentlich hat sie als solche folgende bezeichnet: den vorsätzlichen Todschlag, die sodomitische Sünde, die Unterdrückung der Wittwen und Waisen, die Verkürzung oder Vorenthaltung des verdienten Lohnes [1]).

Die höchste Steigerung der Todsünde ist die Sünde gegen den hl. Geist.

Die Ursachen und die unmittelbaren Folgen der Sünde.

Nachdem über das Wesen und die Unterschiede der aktuellen Sünde gehandelt, übrigt noch, ihre Ursachen und Folgen zu bestimmen. Was zuerst die Ursachen der Sünde betrifft, so

---

1) 1 Mos. 4, 10; 1 Mos. 18, 20; 2 Mos. 3, 7; 3 Mos. 19, 13; Jak. 5, 4. Zusammengestellt findet man diese vier himmelschreienden Sünden in folgenden Memorial-Versen:

Clamitat ad coelum, vox sanguinis et sodomorum;
Vox oppressorum, merces detenta laborum.

lassen sich diese wieder unterscheiden in die bewirkenden und in die veranlassenden Ursachen, welche beide einzeln in Betracht zu ziehen sind.

Von den Ursachen der Sünden.

1. Von der bewirkenden Ursache der Sünde.

§. 94.

Falsche Ansichten vom Ursprunge der Sünde

Die Frage, woher die Sünde oder das Böse (πόθεν τὸ κακόν), hat als ewig wiederkehrendes Problem von den ältesten Zeiten bis in die neuesten die Forschenden gegen einander aufgeregt und miteinander in Zwiespalt gebracht. Bekanntlich suchten mehrere heidnische Denker den tiefsten Grund des Bösen in der Materie, von der sie behaupteten, daß sie unerschaffen und somit ihrem Wesen nach von Gott unabhängig, der ordnenden Thätigkeit des Weltschöpfers widerstrebt und von ihm nicht gänzlich überwunden, in sich den dunklen Grund zu allem Bösen berge. Unter Andern huldigte dieser Ansicht Plato, dem hierin auch die Anhänger der Stoa beistimmten. Auch gab es in der vorchristlichen Welt solche, welche gerade zu zwei verschiedene und einander sich ewig bekämpfende Grundwesen, ein gutes und ein böses statuirten und demnach alles Böse in der Welt, das physische, wie das moralische, eben von diesem bösen Grundwesen herleiteten. Solche Vorstellungsweisen gingen dann über auf einige christliche Sekten, namentlich auf die Manichäer und Gnostiker, welche, wie bekannt, Jahrhunderte hindurch der Kirche die heftigsten Kämpfe bereitet. Spuren manichäischer Denkweise erhielten sich an einigen Orten fast durch das ganze Mittelalter und begegnen uns sogar noch bei einzelnen Reformatoren des sechszehnten Jahrhunderts, wie namentlich bei Matthias Flacius, welcher die Sünde als etwas Substanzielles, die Erbsünde sogar als die Substanz des Menschen aufgefaßt wissen wollte: eine Ansicht, die folgerecht zur Annahme einer bösen Grundsubstanz hinführt oder vielmehr diese zu ihrer nothwendigen Voraussetzung hat.

Eine nicht weniger horrible Ansicht über den Ursprung des Bösen ist diejenige, welche das Böse auf Gott selbst zurückführt. Es huldigten einer solchen Ansicht die schweizerischen Reformatoren, Kalvin, Zwingli, Beza [1].

Zwingli gebraucht in seiner Schrift von der Vorsehung Ausdrücke wie folgende: Gott vermöge, bewege und treibe zur Sünde an; er mache zum Sünder, er bringe die Ungerechtigkeit mittelst des Geschöpfes hervor u. dgl. [2]. Kalvin wiederholt öfters in seinen Schriften, der Mensch falle, weil Gottes Vorsehung es also anordne; auf Gottes Antrieb thue der Mensch, was ihm zu thun nicht erlaubt sei [3]. Den schärfsten Ausdruck gibt dieser Ansicht aber Beza, wenn er sagt, daß Gott einen Theil der Menschheit als seine Werkzeuge zu dem Ende erschaffen habe, damit er durch sie Böses wirke [4].

Auf die jedem von selbst sich aufdringende Frage, wie diese Ansicht vom Ursprunge der Sünde sich mit der Idee eines heiligen Gottes vereinigen lasse, fielen die Antworten allerdings sehr seltsam aus: entweder man sagte, Gott als der Gerechte sei dem Gesetze überhaupt nicht unterworfen, da nach der heiligen Schrift das Gesetz nicht für den Gerechten gegeben sei, oder man entschuldigte

---

1) Die sächsischen Reformatoren, die anfangs zu derselben Ansicht hinneigten, gaben sie später wieder auf. Melanchton hat dieselbe in der Augsburgischen Konfession (art. XIX. pag 81.) sogar förmlich widerrufen und die späteren symbolischen Schriften der Lutheraner traten dieser Verbesserung ebenfalls bei (vergl. Bellarmin de amiss. grat. et stat. puccat. II. 1—8.).

2) *Zwingli* de provident. c. VII. Opp. Tom. I. fol. 365. b.: Unum igitur atque idem facimus, puta adulterium aut homicidium, quantum Dei est auctoris, motoris, impulsoris, opus est, crimen non est, quantum autem hominis est, crimen ac scelus est. fol. 366. a. Cum movet (Deus) ad opus aliquod, quod perficienti instrumento fraudi est, sibi tamen non est, ipse enim libere movet, neque instrumento facit injuriam, quum omnia sint magis sua quam cujusque artificis sua instrumenta, quibus non facit injuriam, si nunc limam in malleum et contra malleum in limam convertat. Movet ergo latronem ad occidendum innocentem, etiamsi imparatum ad mortem,

3) Siehe die Belegstellen bei Möhler. Symb. S. 48.

4) *Beza,* Aphorism. XXII.

Gott durch die gute Absicht, von der er bei Hervorbringung böser Handlungen geleitet werde, ließ z. B. Gott das Böse wirken, um seine Gerechtigkeit oder seine Erbarmung zu offenbaren, und was dergleichen Unterstellungen mehr sind: Unterstellungen, die einer ernsten Widerlegung wahrlich nicht bedürfen.

Alle übrigen falschen Ansichten über die Entstehung der Sünde sind im Grunde nur weitere Spielarten der eben vorgetragenen. Leitet man z. B. die Sünde als nothwendige Folge aus der Endlichkeit und Beschränktheit des Menschen her, so führt man sie in letzter Instanz wieder auf Gott selbst zurück, der den Menschen erschaffen, und dieser Ansicht zufolge ihn so erschaffen, daß er die Sünde nicht vermeiden kann; leitet man das Böse ans der Sinnlichkeit her, so kommt man ebenfalls wieder auf die manichäische Vorstellung böser Substanzen und einer bösen Grundsubstanz zurück, oder es ist wiederum Gott selbst, der Schöpfer unserer Natur, den man für die Sünde verantwortlich macht.

§. 95.

Die kirchliche Lehre.

1. Die eben gedachten verschiedenen Ableitungsweisen der Sünde stehen im offenbaren Widerspruch mit der Lehre des Christenthums und wurden von der Kirche verworfen. Diese bekennt Gott als den Schöpfer Himmels und der Erde, und schließt daher von selbst die Lehre von einer ewigen, Gott nicht unterworfenen, den Grund des Bösen in sich bergenden Materie aus; sie bekennt Gott als den absolut Heiligen und Vollkommenen, und schließt daher jede Ansicht aus, welche Gott direct oder indirect zum Urheber der Sünde macht [1]).

Allerdings wird in der heiligen Schrift oft gesagt, Gott verhärte, verstocke, verblende den Sünder, er gebe ihn hin an seinen eigenen verkehrten Sinn [2]).

1) Vergl. unter andern Conc. Trid. Sesb. VI. c. B.: Siquis dixerit non esse in potestate hominis vias suas malas facere, sed mala opera ita ut bona Deum operari non *permissive* solum, sed etiam *proprie* et *per se* adeo, ut sit proprium ejus opus non minus proditio Judae quam vocatio Pauli, anathema sit.

2) Js. 6, 10; Röm. 9, 18; 1, 28; u. a.

Diese Ausdrucksweisen können aber, verglichen mit so vielen anderen Aussprüchen, nur den Sinn haben, daß Gott gewissen Sündern, die seine Gnade immer und immer zurückgewiesen, seine Gnade endlich entziehe (induratio, excaecatio = subtractio gratiae). Und so wenig man sagen kann, die Sonne sei Ursache der Finsterniß eines Hauses, dessen Fenster verschlossen sind; eben so wenig kann gesagt werden, Gott sei Urheber der Sünde, wenn er demjenigen, welcher seiner Gnade Hindernisse entgegensetzt, seine Gnade entzieht oder sie ihm nicht mehr verleiht [1]).

Die bewirkende Ursache der Sünde ist und kann nur sein der freie Wille des Geschöpfes. Das freie Geschöpf kann sündigen, denn es hat, so zu sagen, seinen Ursprung theilweise von Gott, theilweise aus dem Nichts. Wie es sich daher durch seinen Willen zu dem ersteren erheben kann, so kann es auch durch seinen Willen zu dem letzteren wieder zurücksinken, und die Sünde ist, wie wir gesehen, im Grunde nichts anderes als ein nicht sein sollendes Nichts. Der freie Wille des Geschöpfes allein, sagen wir, kann die bewirkende Ursache der Sünde sein, wenn überhaupt von einer bewirkenden Ursache der Sünde die Rede sein kann; denn genau genommen hat die Sünde so wenig als das Nichts eine eigentliche wirkende (causa efficiens), sondern nur eine gebrechende Ursache (causa deficiens) [2]).

Ist die Kreatur nichts, so hat sie dieses von sich selbst, nicht von Gott; ebenso kann sie auch die Möglichkeit zu fehlen und das wirkliche Fehlen nur von sich selbst haben: das erstere, die Möglichkeit zu fehlen, besitzt sie als ein nothwendiges, denn durch ihre Natur ist sie f ä h i g zu fehlen; das wirkliche Fehlen aber besitzt sie als freigewolltes; denn durch ihre Natur fähig zu fehlen, macht Gott durch seine Gnade sie fähig, gut zu handeln, und wenn sie daher die Möglichkeit des Fehlens in Wirklichkeit verwandelt, so ist dieses nur ihre eigene Schuld.

2. Außer dem Formellen der Sünde, d. h. demjenigen, was die Sünde eigentlich zur Sünde macht, und dieses allein haben wir bei der Frage nach der Ursache der Sünde im

---

1) Thom. 1. 1. qu. 2. art. 3.

2) Vergl. die §. 79. citirte Stelle aus Augustinus.

Auge gehabt, muß man an der Sünde noch das Essentielle oder Physische unterscheiden. Dieses Essentielle oder Physische an der Sünde ist, wie alles Essentielle, an sich gut und es darf daher auch von der göttlichen Ursächlichkeit nicht ausgeschlossen werden; vielmehr wirkt es Gott als erste, der Mensch als zweite Ursache. Hieraus folgt die Richtigkeit des alten Kanons: Omnis actus peccaminosus secundum omnes gradus suos entitativos pendet a Deo tamquam a causa efficiente.

2. Von den veranlassenden Ursachen der Sünde.

Als solche lassen sich hauptsächlich zwei unterscheiden, nämlich eine innere und eine äußere; die erstere ist die Versuchung, die letztere die Gelegenheit zur Sünde.

§. 96.

Die Versuchung.

Das Wort Versuchung wird theils im weiteren, theils im engeren Sinne gebraucht; im ersteren ist es gleichbedeutend mit Prüfung und in diesem Sinne wird die Versuchung auch auf Gott übertragen [1]). Im engeren Sinne aber bezeichnet das Wort die Anreizung zum Bösen, und in diesem Sinne kann der heiligen Schrift zufolge Gott weder versuchen noch versucht werden [2]). Können aber eigentliche Versuchungen nicht von Gott kommen, so können sie nur kommen von der Welt, dieses Wort verstanden in seinem allgemeinsten Sinne, in dem es das ganze unerlöste Sein umfaßt, und zwar können sie ausgehen entweder von der eigenen verderbten Natur des Menschen, oder von anderen Menschen, oder vom Teufel. Die von des Menschen eigenen verderbten Natur ausgehenden Versuchungen nennt man, weil von innen entsprungen, innere Versuchungen; die von anderen Menschen oder vom Teufel ausgehenden nennt man, weil von außen kommend, äußere Versuchungen.

1. Was die inneren Versuchungen insbesondere betrifft, so liegt deren Ursache in unserer eigenen, durch die Sünde verderb-

1) 1 Mos. 22, 1.

2) Jak. 1, 10.

ten Natur, namentlich in der unordentlichen Begierlichkeit, welche deßhalb von der heiligen Synode von Trient auch fomes peccati genannt wird. Da im ersten Adam vor der Sünde diese unordentliche Begierlichkeit nicht vorhanden war, so konnte bei ihm die Versuchung zur Sünde, so wenig wie bei dem zweiten Adam, bei Christus, von innen, sondern sie konnte nur von außen kommen. In Folge der Sünde unsers Stammvaters ist aber die unordentliche Sinnlichkeit nunmehro in allen Menschen, obgleich sie bei verschiedenen in verschiedener Stärke und Richtung hervortritt. Bedingt ist diese Verschiedenheit durch den Einfluß des Temperaments, der Gemüths- und Geistesanlagen, des Alters und Geschlechts, der Erziehung, des Umganges und der Lebensweise: ein Einfluß, der so entschieden sich bemerkbar macht, daß man daher sogar Anlaß nahm, die Freiheit selbst zu bekämpfen.

Und so kann man denn sagen, daß seinen besonderen Feind jeder in seinem eigenen Busen trägt, daß jeder eine besondere schwache Seite hat, an der er leicht verwundbar ist, und daß derjenige glücklich zu preisen, der früh genug diese seine schwache Seite kennen gelernt, um gegen den Angriff gerüstet zu sein.

2. Die von außen kommenden Versuchungen kommen wieder entweder von anderen verführerischen Menschen, welche durch Wort oder That unsere Vorstellungen vergiften und so indirect auch auf unsern Willen einwirken, oder sie kommen von unserm unsichtbaren Feinde, vom Teufel. So wenig nach dem Zeugnisse der Erfahrung die Wirklichkeit der menschlichen, so wenig kann nach dem Zeugnisse der Offenbarung die Wirklichkeit der teuflischen Versuchungen einem Zweifel unterliegen. Es kann nur die Frage entstehen, wie wir uns die Versuchungen des Teufels zu denken haben, und ob der Teufel seinerseits zu allen unseren Sünden mitwirke. Was die erstere Frage betrifft, so ist vor Allem festzuhalten, daß der Teufel als Ursache zu unsern bösen Handlungen sich nicht wie Gott als Ursache zu unsern guten Handlungen verhalte; denn Gott ist die erste selbstthätige Ursache aller unserer guten Handlungen; er wirkt sie, und wir wirken sie mit, er bewegt unsern Willen direct zum Guten und wir lassen uns bewegen. Aber nicht in gleicher Weise bewegt der Teufel unsern Willen direct zum Bösen hin. Könnte

a) Eingedenk des Spruches der Schrift, daß, wer die Gefahr liebt, in der Gefahr umkommt, sollen wir uns auf der einen Seite nicht vermessentlich in die Versuchung stürzen, auf der andern Seite aber sollen wir auch vor Versuchungen uns nicht allzu ängstlich fürchten, denn allzu ängstliche Furcht macht mißtrauisch auf den Beistand Gottes, verwirrt den Geist, lähmt die sittliche Kraft und setzt uns daher nur um so mehr der Gefahr der Sünde aus. Obgleich unserer Schwäche uns bewußt, sollen wir festhalten am Vertrauen, daß wir jede Versuchung überwinden können, und daß wir Alles vermögen in Dem, der uns stärkt [1]).

b) Als Hauptschutzmittel gegen die Versuchung hat unser Heiland selbst anempfohlen Wachsamkeit und Gebet. In der Anwendung dieses Mittels besteht die Summe ächter christlicher Weisheit. Wer in der Wachsamkeit und im Gebete nachläßt, geht in der Versuchung unrettbar zu Grunde.

c) Gleich im Anfange sollen wir der Versuchung widerstehen: principiis obsta, sero medicina paratur. Ein Unterhandeln mit ihr ist schon halbe Einwilligung. Nicht sogleich bekämpft, wird sie andringender und ihre Macht wächst genau in demselben Maaße, als der Kampf gegen sie länger aufgeschoben wird. In der Regel ist dann die Niederlage gewiß. Der erste Adam läßt sich mit dem Versucher in Unterhandlung ein und er ist Prototyp Aller, die in der Versuchung zu Grunde gehen; der zweite Adam weist den Versucher rasch und entschieden ab, und er ist Prototyp Aller, die in der Versuchung überwinden.

d) Und nicht blos gegen die großen, sondern auch gegen die kleinen Versuchungen ist tapfer und sorgfältig zu kämpfen. „Wie die großen Versuchungen,“ sagt der heil. Franz von Sales, „die kleinen an Stärke übertreffen, so übertreffen die kleinen jene eben so sehr an Menge, so daß der Sieg über sie dem Siege über die größten vergleichbar sein kann. Wölfe und Bären sind ohne Zweifel gefährlicher als Mücken, doch machen sie uns bei weitem nicht so viele Ungelegenheiten und Aerger, noch üben sie auch unsere Geduld so sehr. Leicht enthält man sich des Todtschlages,

---

1) Philipp. 4, 13.

aber schwer meidet man so manchen geringen Zorn. Leicht hütet ein Ehegatte sich vor dem Ehebruche, nicht leicht aber vor Liebkosungen, die man sieht oder anhört. Leicht ist es, das Ehebett nicht zu verletzen, nicht leicht, die Liebe auch im Herzen nicht zu verletzen. Leicht ist es, kein falsches Zeugniß vor Gericht abzulegen, minder leicht jedoch, keine Unwahrheit zu reden. Leicht, einen Andern nicht zu verleumden, minder leicht, ihn nicht zu verachten. Alle solche kleine Versuchungen z. B. zum Zorne, Argwohn, Neid, zur Eifersucht u. dgl. sind beständige Uebungen für die Frömmsten und Standhaftesten und müssen mit aller Vorbereitung, mit größter Sorgsamkeit und möglichstem Fleiße bekämpft werden. So viele Siege über geringe Versuchungeu, so viele köstliche Steine in der Krone unserer Glorie im Himmel [1]."

e) Die Art und Weise des Kämpfens muß den Arten der Versuchung angemessen sein. So soll man es nach Scupuli [2]) mit der Hoffart, dem Geize, der Trägheit, der Ungeduld u. dgl. in der Nähe aufnehmen, vor der Sünde der Unreinigkeit aber soll man die Flucht ergreifen. In Beziehung auf die letztere ist buchstäblich wahr: „Vom Feuer weggehen, ist das sicherste Mittel keinen Brandschaden zu erleiden." Uebrigens gilt für alle Arten von Versuchungen die Regel, daß man bemüht sei, die zur Sünde anreizenden Vorstellungen und Gefühle durch die gerade entgegengesetzten Vorstellungen und Gefühle und, wenn es geschehen kann, durch die entgegengesetzten Handlungen zu bekämpfen. Die Versuchung zu einem sündhaften Vergnügen wird am leichtesten besiegt durch eine beschwerliche gottgefällige Uebung, die Versuchung zur Hoffart durch ein demüthigendes Werk, die Versuchung zu Lieblosigkeit gegen den Nächsten durch augenblickliche Bethätigung der Nächstenliebe.

f) Nach besiegter Versuchung soll man den Sieg nicht sich selbst, sondern der Kraft der göttlichen Gnade zuschreiben, Gott um ferneren Beistand bitten und so zu neuen Versuchungen neue Kräfte sich bereiten.

---

1) Philoth. 4. B. 8. K.

2) Geistl. Kampf K. 36.

er dieses, so würde unser Wille aufhören, frei zu sein, denn dieses ist eben der wahre Begriff der Freiheit, daß unser Wille in letzter Instanz sich nur durch sich selbst bestimmt. Man wende nicht ein, daß ja durch die zugestandene directe Einwirkung Gottes auf unsern Willen dieser nicht weniger in seiner Freiheit beeinträchtigt werde; denn wirkt Gott auf unsern Willen unmittelbar ein, so wird, wie wir oben gesehen, dadurch die Freiheit unseres Willens nicht beeinträchtigt, und zwar deßhalb nicht, weil Gott nicht der Zerstörer, sondern der Erhalter unserer Natur ist, und als solcher auf unsere natürlichen Vermögen nur so wirken kann, daß diese in ihrem Wesen nicht alterirt werden. Dagegen kann von keinem anderen Wesen, welches es auch sei, eine solche direkte Einwirkung auf unseren Willen statt finden, ohne daß unsere Freiheit zugleich vernichtet würde. Die Versuchung des Teufels kann sich daher nur auf eine indirecte Einwirkung beschränken, d. h. der Teufel kann auf unseren Willen nur mittelst unseres Vorstellungs- und Erkenntniß-vermögens einwirken, nur durch Verfinsterung unserer Vernunft, indem er unserer Phantasie trügerische Bilder vorgaukelt, indem er uns statt des wahren Gutes nur ein Scheingut vorspiegelt und so unsere sinnlichen Affecte in Bewegung setzt (movendo imaginationem et appetitum sensitivum, sagt der heil. Thomas [1]).

Die Frage, ob der Teufel zu allen bösen Handlungen des Menschen mitwirke, kann, je nachdem man sie versteht, sowohl bejaht als verneint werden. Insofern nämlich der Teufel unsere ersten Stammeltern zur Sünde verführt hat, ist er allerdings indirekt die Ursache all' unserer Sünden, indem unsere gegenwärtige Hinneigung zum Bösen, aus der alle inneren Versuchungen entspringen, eine Folge eben jener ersten Sünde ist, wozu der Teufel mitgewirkt hat. Unrichtig würde aber die Vorstellung sein, daß der Teufel zu jeder einzelnen Sünde, die wir begehen, uns anreize, indem nach dem Ausspruche der heiligen Schrift [2]) der Reiz zur Sünde ebensowohl von unserer eigenen unordentlichen Sinnlichkeit ausgehen kann. Diejenigen, in welchen die Lust zum Bösen durch oftmalige Einwilligung des Willens in einem besonders hohen Grade erstarkt ist, werden

1) Vergl. Thom. 1, 2. qu. 81. art. 4.

2) Jakob. 1, 14.

die Versuchungen des Teufels von denen der eigenen unordentlichen Lust nicht leicht zu unterscheiden vermögen: sie empfinden seine Wirksamkeit nicht, weil er seine Wirksamkeit unter der Hülle ihrer unordentlichen Neigungen versteckt, weil er mit diesen und durch sie wirkt; anders verhält es sich bei denjenigen, die durch ein heiliges Leben die Lust zur Sünde in sich ertödtet und das Fleisch dem Geiste unterwürfig gemacht; drängen sich diesen plötzlich und wider ihren Willen sonst nicht gekannte, fremdartige Gelüste auf, so muß der Gedanke an eine Suggestion des Teufels allerdings nahe liegen.

3. Jeder Versuchung kann der Mensch widerstehen; denn durch die heilige Schrift werden wir belehrt, daß wir niemals über unsere Kräfte versucht werden und wir werden aufgefordert, dem Teufel Widerstand zu leisten [1]. Nicht der Satan schadet uns, sagt Chrysostomus, sondern unsere Nachläßigkeit und Lauigkeit. Nicht seine Macht, sondern unser eigener Wille macht uns ihm unterthan. Es bleibt somit die Sünde immer, und weit mehr als die gute Handlung, die eigene That des Menschen. Bei der guten Handlung wirken wir bloß mit, die böse Handlung wirken wir allein.

4. Von Versuchungen ist, wie Thomas von Kempis sagt, der Mensch hier auf Erden niemals frei; ist eine beseitigt, kehrt die andere wieder; des Menschen Leben ist ein steter Kampf und soll ein steter Kampf sein. Die Versuchungen sind aber, an sich nicht sündhaft, wenn wir ihnen tapfer widerstehen, uns nicht nur nicht schädlich, sondern nützlich und heilsam; sie führen zu mehrerer Kenntniß unser selbst, spornen zu vermehrter Wachsamkeit, treiben uns zum Gebete an, läuteren unsere Tugend und vermehren unsere Verdienste. Selig preist daher die heilige Schrift denjenigen, welcher die Versuchungen besteht; denn, „wenn er bewährt worden ist, wird er die Krone des Lebens empfangen, welche Gott denen verheißen hat, die ihn lieben [2].“

Diese Absicht zu erreichen, hat man vorzüglich folgende, von den Ascetikern oft eingeschärfte Regel zu beachten:

---

1) 1 Kor. 10, 13; 1 Petr. 5, 9.

2) Jak. 1, 12. Vergl. Conc. Trid. Sess. V. de pecc. orig. n. 5.

a) Eingedenk des Spruches der Schrift, daß, wer die Gefahr liebt, in der Gefahr umkommt, sollen wir uns auf der einen Seite nicht vermessentlich in die Versuchung stürzen, auf der andern Seite aber sollen wir auch vor Versuchungen uns nicht allzu ängstlich fürchten, denn allzu ängstliche Furcht macht mißtrauisch auf den Beistand Gottes, verwirrt den Geist, lähmt die sittliche Kraft und setzt uns daher nur um so mehr der Gefahr der Sünde aus. Obgleich unserer Schwäche uns bewußt, sollen wir festhalten am Vertrauen, daß wir jede Versuchung überwinden können, und daß wir Alles vermögen in Dem, der uns stärkt [1]).

b) Als Hauptschutzmittel gegen die Versuchung hat unser Heiland selbst anempfohlen Wachsamkeit und Gebet. In der Anwendung dieses Mittels besteht die Summe ächter christlicher Weisheit. Wer in der Wachsamkeit und im Gebete nachläßt, geht in der Versuchung unrettbar zu Grunde.

c) Gleich im Anfange sollen wir der Versuchung widerstehen: principiis obsta, sero medicina paratur. Ein Unterhandeln mit ihr ist schon halbe Einwilligung. Nicht sogleich bekämpft, wird sie andringender und ihre Macht wächst genau in demselben Maaße, als der Kampf gegen sie länger aufgeschoben wird. In der Regel ist dann die Niederlage gewiß. Der erste Adam läßt sich mit dem Versucher in Unterhandlung ein und er ist Prototyp Aller, die in der Versuchung zu Grunde gehen; der zweite Adam weist den Versucher rasch und entschieden ab, und er ist Prototyp Aller, die in der Versuchung überwinden.

d) Und nicht blos gegen die großen, sondern auch gegen die kleinen Versuchungen ist tapfer und sorgfältig zu kämpfen. „Wie die großen Versuchungen," sagt der heil. Franz von Sales, „die kleinen an Stärke übertreffen, so übertreffen die kleinen jene eben so sehr an Menge, so daß der Sieg über sie dem Siege über die größten vergleichbar sein kann. Wölfe und Bären sind ohne Zweifel gefährlicher als Mücken, doch machen sie uns bei weitem nicht so viele Ungelegenheiten und Aerger, noch üben sie auch unsere Geduld so sehr. Leicht enthält man sich des Todtschlages,

---

1) Philipp. 4, 13.

aber schwer meidet man so manchen geringen Zorn. Leicht hütet ein Ehegatte sich vor dem Ehebruche, nicht leicht aber vor Liebkosungen, die man sieht oder anhört. Leicht ist es, das Ehebett nicht zu verletzen, nicht leicht, die Liebe auch im Herzen nicht zu verletzen. Leicht ist es, kein falsches Zeugniß vor Gericht abzulegen, minder leicht jedoch, keine Unwahrheit zu reden. Leicht, einen Andern nicht zu verleumden, minder leicht, ihn nicht zu verachten. Alle solche kleine Versuchungen z. B. zum Zorne, Argwohn, Neid, zur Eifersucht u. dgl. sind beständige Uebungen für die Frömmsten und Standhaftesten und müssen mit aller Vorbereitung, mit größter Sorgsamkeit und möglichstem Fleiße bekämpft werden. So viele Siege über geringe Versuchungeu, so viele köstliche Steine in der Krone unserer Glorie im Himmel [1]."

e) Die Art und Weise des Kämpfens muß den Arten der Versuchung angemessen sein. So soll man es nach Scupuli [2]) mit der Hoffart, dem Geize, der Trägheit, der Ungeduld u. dgl. in der Nähe aufnehmen, vor der Sünde der Unreinigkeit aber soll man die Flucht ergreifen. In Beziehung auf die letztere ist buchstäblich wahr: „Vom Feuer weggehen, ist das sicherste Mittel keinen Brandschaden zu erleiden." Uebrigens gilt für alle Arten von Versuchungen die Regel, daß man bemüht sei, die zur Sünde anreizenden Vorstellungen und Gefühle durch die gerade entgegengesetzten Vorstellungen und Gefühle und, wenn es geschehen kann, durch die entgegengesetzten Handlungen zu bekämpfen. Die Versuchung zu einem sündhaften Vergnügen wird am leichtesten besiegt durch eine beschwerliche gottgefällige Uebung, die Versuchung zur Hoffart durch ein demüthigendes Werk, die Versuchung zu Lieblosigkeit gegen den Nächsten durch augenblickliche Bethätigung der Nächstenliebe.

f) Nach besiegter Versuchung soll man den Sieg nicht sich selbst, sondern der Kraft der göttlichen Gnade zuschreiben, Gott um ferneren Beistand bitten und so zu neuen Versuchungen neue Kräfte sich bereiten.

---

1) Philoth. 4. B. 8. K.

2) Geistl. Kampf K. 36.

§. 97.

Die Gelegenheit zur Sünde.

1. Unter Gelegenheit zur Sünde versteht man das Zusammentreffen solcher äußern Bedingungen, wodurch der Mensch zur Sünde leicht verleitet werden kann. Von der Versuchung zur Sünde unterscheidet sie sich dadurch, daß sie als solche dem Menschen noch etwas rein Aeußeres ist und sich gegen ihn noch rein passiv verhält, wogegen sich die Versuchung zum Menschen in ein aktives Verhältniß setzt, auf sein Vorstellungs- und Gefühlsvermögen und dadurch mittelbar auf seinen Willen selbst innerlich einwirkend. Die Gelegenheit zur Sünde kann demnach bestehen ohne die Versuchung, d. h. der Mensch kann in eine Gelegenheit zur Sünde kommen, ohne darin versucht zu werden, wie umgekehrt eine Versuchung eintreten kann ohne alle äußere Gelegenheit.

Wichtig ist diese Unterscheidung namentlich für den Beichtvater, der z. B. zwischen einem Gewohnheitssünder und einem Gelegenheitssünder wohl zu unterscheiden und den ersteren anders zu behandeln hat, als den letzteren.

2. Die Gelegenheit zur Sünde selbst wird eingetheilt in die nächste (occasio proxima) und in die entfernte (occasio remota). Die nächste Gelegenheit ist eine so beschaffene, daß man mit Grund befürchten muß, der Mensch werde darin zum Falle kommen; wogegen bei der entfernten die Gefahr der Sünde geringer ist. Die nächste Gelegenheit kann wieder die nächste sein an und für sich oder für jeden Menschen (occasio absolute proxima) oder nur relativ oder für gewisse Menschen (per accidens proxima); denn dasjenige, was für den einen nur eine entfernte ist, kann für einen anderen wegen seiner eigenthümlichen subjektiven Beschaffenheit die nächste und umgekehrt: die für den einen nächste kann für den andern eine entfernte sein.

Die nächste wie die entfernte Gelegenheit kann ferner entweder willkührlich (occasio voluntaria) oder nothwendig (occasio necessaria) sein, und diese kann entweder physisch nothwendig d. h. der Art sein, daß ich ihr schlechterdings nicht ausweichen kann, oder sie kann moralisch nothwendig d. h. der Art sein, daß ich ihr ohne großen Schaden für mich oder Andere nicht ausweichen kann. Diese

Unterscheidungen muß man vor Augen haben, um folgende von den Moraltheologen aufgestellte Regeln gehörig würdigen zu können.

a) Die nächste Gelegenheit zur Sünde ist man zu meiden verpflichtet, wenn ihre Vermeidung moralisch oder physisch möglich ist. Denjenigen Sündern, welche die nächste Gelegenheit zur Sünde, die sie vermeiden können, nicht meiden wollen, ist die Lossprechung zu versagen. Die entgegengesetzte Behauptung ist vom Papste Innocenz XI. verworfen worden [1].

b) Die physisch nothwendige nächste Gelegenheit zur Sünde kann ich zwar nicht vermeiden oder verlassen; ich kann aber doch meine Neigungen und Triebe so regeln, daß sie mir nicht schädlich wird, mit andern Worten, ich kann diese nächste Gelegenheit in eine entfernte verwandeln. Ist z. B. Jemand sich selbst die nächste Gelegenheit zur Sünde, so kann er sich selbst zwar nicht verlassen, aber er kann doch seine verderbten Neigungen verbessern und so die nächste Gelegenheit, sich nämlich sich selbst unschädlich machen.

c) Was die moralisch nothwendigen Gelegenheit betrifft, so fragt es sich, ob sie sich in entfernte verwandeln lassen, sei es durch Entfernung der am meisten gefährlichen Umstände, wie des isolirten Zusammentreffens mit einer verführerischen Person, sei es durch Stärkung der innern religiösen Gesinnung: in diesem Falle ist es nicht pflichtmäßig, die Gelegenheiten selbst zu vermeiden, wohl aber ist es pflichtmäßig, sie in entfernte zu verwandeln, oder sie unschädlich zu machen. Läßt sich dieses nicht bewerkstelligen, so muß jede andere Rücksicht weichen, und buchstäblich findet dann Anwendung, was der Herr sagt: „Wenn dich deine Hand oder dein Fuß ärgert, so haue sie ab und wirf sie von dir." Die entgegengesetzte Behauptung ist vom römischen Stuhle verworfen worden [2].

---

1) Die These lautete: Potest aliquando absolvi, qui in proxima occasione peccandi versatur, quam potest et non vult omittere: quin imo directe et ex proposito quaerit, aut ei se ingerit.

2) Die 62., von Papst Innocenz XI. verdammte These lautet nämlich: Proxima occasio non est fugienda, quando causa aliqua utilis aut honesta non fugiendi occurrit.

d) Die entfernte Gelegenheit zu meiden ist man nicht verpflichtet, weil man sonst, wie der Apostel sagt, die Welt verlassen müßte [1]). Aber absichtlich herbeiführen und leichtsinnig sie aufsuchen darf man keine Gelegenheit zur Sünde, auch die entfernte nicht; wie man auch keine für so gering oder ungefährlich halten soll, um sich gegen die Gefahr der Sünde nicht sorgfältig zu schützen.

Von den Folgen der Sünde.

§. 98.

Schuld, Makel, Strafe.

Als unmittelbare Folgen der Sünden sind die drei genannten aufzuführen.

1. Die Schuld kann betrachtet werden als aktuelle Verschuldung oder als Zustand des Schuldigseins. Die aktuelle Schuld ist, wie wir oben gesehen, nicht Folge, sondern wesentliche Form der Sünde (vergl. §. 78.), dasjenige, was die Sünde zur Sünde macht. Folge der Sünde kann die Schuld nur sein, wenn man sie als Zustand des Schuldigseins betrachtet. Dieser Zustand des Schuldigseins ist aber entweder Unwürdigkeit der göttlichen Huld (bei der Todsünde) oder verminderte Würdigkeit der göttlichen Huld (bei der läßlichen Sünde).

2. Daß der Seele in Folge der Sünde eine Makel anklebt, schließt man aus verschiedenen Stellen der h. Schrift, wo theils Rede ist von dem Schmutze und der Befleckung, welche die Sünde verursacht, theils die Sündentilgung als Reinigung der Seele von Befleckung und Schmutz bezeichnet wird [2]). Der Ausdruck Makel

---

1) 1 Kor. 5, 10.

2) Vergl. Ephes. 5, 26—27., wo gesagt wird, „Christus habe sich für die Kirche hingegeben, um sie zu reinigen und zu heiligen, um die Kirche herrlich darzustellen ohne Makel, ohne Runzel oder etwas dergleichen, damit sie heilig und unbefleckt sei.“ Tit. 1, 15., wo es von den Ungläubigen heißt, ihr Sinn und Gewissen sei befleckt. Ezechiel 24, 13.: „Deine Unreinigkeit ist abscheulich, denn ich wollte dich reinigen, aber du wurdest nicht rein von deinem Unflath und auch fürder wirst du nicht rein werden, bis ich meinen Zorn vollends an dir ausgelassen habe.“

ist offenbar ein bildlicher, und es fragt sich daher, was darunter eigentlich zu verstehen sei. So viel steht fest, daß die Makel der Sünde nicht gleich sei der Strafwürdigkeit, indem eine dahin lautende Behauptung vom römischen Stuhle verworfen worden ist [1]. Auch darf die Makel nicht etwa mit der sündhaften Disposition verwechselt werden; denn abgesehen davon, daß nicht gleich jede Sünde auch eine sündhafte Disposition erzeugt, kann die Disposition zur Sünde noch fortbestehen, auch wenn die Makel getilgt ist, wie umgekehrt auch die Disposition zur Sünde gehoben sein, und die Makel der Seele noch fortbestehen kann. Auf die richtige Ansicht führt, was sich hierüber bei Thomas findet. Wie die Befleckung des Körpers, sagt er, darin besteht, daß er durch Berührung eines fremden Körpers seines ursprünglichen Glanzes beraubt wird, so besteht auch die Befleckung der Seele in der Beraubung ihrer ursprünglichen Schönheit. Die Seele hat aber eine doppelte Schönheit, eine natürliche und eine übernatürliche. Die natürliche Schönheit besteht in dem Glanze des natürlichen Vernunftlichtes, wodurch die Seele in ihren Handlungen geleitet wird; die übernatürliche Schönheit dagegen besteht in dem Glanze des göttlichen Lichtes, nämlich der göttlichen Weisheit und Gnade, welches in ihr wiederstrahlt und ihr Thun zu einem wahrhaft gottgefälligen macht. Die sündhafte Liebe, womit die Seele einer Kreatur anhängt, läßt sich aber wirklich als eine solche Art von Kontact betrachten, wodurch ihre ursprüngliche Schönheit entweder gemindert oder ganz zerstört wird. Hierin besteht die der Seele in Folge der Sünde anhaftende Makel [2]. Aus Gesagtem folgt, daß die Makel nicht ganz dasselbe ist mit dem Mangel der heiligmachenden Gnade. Der Mangel der heiligmachenden Gnade ist nur die Beraubung der übernatürlichen Schönheit; außer der übernatürlichen Schönheit der Seele wird oder kann durch die Sünde auch noch ihre natürliche Schönheit zerstört werden; sowie auf

---

1) Damnat. Propp. Baji Nr. 52.: In peccato duo sunt, actus et reatus; transeunte autem actu nihil remanet nisi reatus, sive obligatio ad poenam.

2) Vergl. Thom. 1. 2. qu. 86. art. 1.

auf der andern Seite die heiligmachende Gnade der Seele verbleiben, aber ihre natürliche Schönheit in gewisser Weise vermindert werden kann. Es geschieht dieses namentlich in Folge der läßlichen Sünde.

3. Die Strafe läßt sich nach dem heil. Thomas als jene nothwendige Wirkung betrachten, wodurch die sittliche Ordnung denjenigen herabdrückt, der gegen sie sich erhoben hat; denn billig ist, daß derjenige, welcher gegen irgend eine Ordnung sich erhebt, von dieser Ordnung selbst gleichsam ergriffen und niedergedrückt werde. Nun soll sich aber der menschliche Wille einer dreifachen Ordnung unterwerfen: der Ordnung seiner eigenen Vernunft, der Ordnung der menschlichen Gesellschaft und der Ordnung der göttlichen Regierung. Wie sich nun der Sünder gegen diese dreifache Ordnung auflehnen kann, so gibt es auch eine dreifache Art von Strafe.

Die verletzte Ordnung der eigenen Vernunft rächt sich durch die Strafe der Gewissensbisse; die verletzte Ordnung der menschlichen Gesellschaft wird gerächt durch die menschliche Strafe, und die verletzte Ordnung der göttlichen Regierung wird gerächt durch unmittelbare göttliche Strafe [1]).

Diese letztere von Gott unmittelbar verhängte Strafe ist

a) in Absicht auf ihre Dauer, je nachdem die Sünde leicht oder schwer, entweder zeitlich (poena temporalis) oder ewig (poena aeterna);

b) in Absicht auf ihre Natur entweder bloße Strafe des Verlustes (poena damni) wie bei der bloßen Erbsünde, oder auch zugleich Strafe der Empfindung (poena sensus), entsprechend dem doppelten Character der Sünde theils als einer Abwendung von Gott, theils als einer Hinwendung zur Kreatur, und angedeutet durch die Worte des Heilandes an die Verdammten: Weichet von mir (poena damni), ihr Verfluchten, in's ewige Feuer (poena sensus);

c) in Absicht auf ihren Zweck kann sie sein: Strafe der Züchtigung (poena vindicativa s. castigativa) und Strafen der Heilung (poena medicinalis). Die jenseitigen Strafen sind jedoch nur züchtigend, nicht heilend.

1) Thom. 1. 2. qu. 87. 1.

d) Endlich ist sie geistig oder leiblich, je nachdem sie bloß die Seele, oder auch den Leib trifft. Der Leib sündigt mit der Seele, er ist Werkzeug der Sünde und empfängt den Genuß der Sünde: es ist daher auch billig, daß er mit der Seele auch der Sünde Lohn, die Strafe, empfange.

Zweiter Abschnitt.

Die habituelle Sünde.

§. 99.

Begriff der habituellen Sünde.

Die aktuelle Sünde ist die vorübergehende Handlung der Abkehr von Gott, die habituelle Sünde ist der bleibende Zustand dieser Abkehr, der Zustand der Trennung oder der Losgerissenheit von Gott, der Mangel an seiner Gemeinschaft. Diesen rein negativen Character hat diejenige habituelle Sünde, mit der der Mensch von Natur aus behaftet ist, die Erbsünde. Die Erbsünde ist zunächst nichts als der Mangel der Gemeinschaft Gottes. Da indeß der Mensch der Gemeinschaft Gottes nicht nur fähig ist, sondern ihrer ursprünglich auch theilhaftig war, da die Gemeinschaft mit Gott sein Ziel und seine Bestimmung ist, so widerspricht ein solcher Mangel der Einrichtung und der Ordnung seines Wesens, d. h. er ist ein ordnungswidriger Mangel; die Erbsünde ist somit nicht nur ein Entblößtsein von der Gemeinschaft Gottes, sondern sie ist ein Beraubtsein dieser Gemeinschaft, nicht ein bloßes Abhandensein des höhern Lebens, sondern ein Untergang des Lebens, mit einem Worte, der Tod der Seele: ein Ausdruck, dessen sich auch die heilige Synode von Trient von der Erbsünde bedient hat [1]).

Auch die habituell persönliche Sünde, mit der es die Moral zunächst zu thun hat, ist, wie die Erbsünde, zunächst Mangel der Gemeinschaft Gottes, Trennung, Losgerissenheit von Gott. Da aber der zum Gebrauche seiner Vernunft gelangte

---

1) Sess. V. de pecc. orig.

Mensch nicht unthätig bleiben, da er wollen und streben muß, da dieses sein Wollen und Streben auch irgend einen Mittelpunkt haben muß, und da dieser Mittelpunkt, wenn es nicht Gott ist, nur die Kreatur oder vielmehr das eigene Selbst sein kann, so stellt sich die persönlich habituelle Sünde zugleich dar als Hingegebensein an das eigne Selbst, oder als vorherrschende Selbstsucht. Wir können demnach sagen, die persönlich habituelle Sünde ist nach der einen Seite Losgerissenheit von Gott und nach der andern Seite Selbstsucht. Die erstere ist ihre formelle, die zweite ist ihre materielle Seite.

§. 100.

Die habituelle Sünde im Gegensatze zur Tugend betrachtet.

Die habituelle Sünde ist der gerade Gegensatz zur Tugend. Es lassen sich daher beide nach ihrem Hauptcharakter einander gegenüberstellen.

1. Wie die Tugend so hat auch die habituelle Sünde ihren eigentlichen Sitz im Willen. Es gibt im Menschen kein Böses als im Willen; und auch der Wille ist als solcher niemals böse und kann nicht böse werden, denn alles, was ist und wirkt, ist, insofern es ist und wirkt, gut. Es ist mithin zu unterscheiden zwischen Willensvermögen und Willensrichtung. Jenes als von Gott geschaffene Kraft wird nie böse; wenn aber mit ihm die Gerechtigkeit nicht verbunden ist, wird seine Richtung (affectio) böse. In der Willensrichtung allein liegt alles Böse. Bei der Tugend hatten wir eine doppelte Seite zu unterscheiden: eine negative, Niederkämpfung der fleischlichen, irdischen, weltlichen Gesinnung, und eine positive, Erkämpfung der göttlichen Lebensgemeinschaft, rücksichtlich der Vervollkommnung dieser Gemeinschaft. Diese doppelte Seite tritt auch hervor an der Sünde: die negative Seite derselben ist die Willensabkehr von Gott oder das Nichtwollen der Gemeinschaft Gottes, die positive Seite ist Willenshinrichtung auf das eigne Selbst oder das ungeordnete Wollen der Kreatur. Der Unterschied aber ist der, daß das Streben der Tugend ein Streben mit Anstrengung, das Streben der Sünde aber ein Streben ohne Anstrengung ist.

Das Gute, nicht das Böse kostet Kampf, weil der Mensch von Natur aus zum Bösen hinneigt.

2. Obgleich aber die Sünde ihren Sitz im Willen hat, so afficirt oder inficirt sie doch vom Willen aus mehr oder weniger den ganzen Menschen; die Vernunft verliert durch die Sünde ihre Klarheit im Erkennen, das Herz seine Empfänglichkeit für edlere Empfindungen, und die Herrschaft der Triebe nimmt desto mehr zu, je länger der Mensch in der Sünde verharrt. Ja selbst in den Gliedern des Leibes schafft sich die Sünde eine Art Disposition, wie die Häßlichkeit der Seele selbst im leiblichen Antlitz sich wiederspiegelt.

3. Die Tugend erkannten wir als ein auf das Gute hingerichtetes beharrliches Streben: ein beharrliches Streben, eine dauernde Abkehr des Willens von Gott und eine dauernde Hinkehr des Willens zur Kreatur ist auch die Sünde. Aber wir erkannten zugleich, daß die Tugend aktuell unterbrochen werden, daß kleinere Mängel und Fehltritte mit ihr bestehen können. Aehnliche Unterbrechungen können auch bei der Sünde stattfinden. Der Satz, daß alle Handlungen des Sünders sündhaft seien, ist verwerflich und ist verworfen worden [1]. Er führt zu den ungereimtesten Folgerungen. Müßten ja dann auch alle die Handlungen, wodurch der Nichtgerechtfertigte sich auf die Rechtfertigung vorbereitet, die Acte des Glaubens, der Hoffnung, der Reue, der Liebe ebenfalls sündhaft sein, und des Sünders Zustand noch verschlimmern: eine offenbar ungereimte Annahme. Der Sünder kann freilich als solcher keine eigentlich verdienstliche, wohl aber sittlich gute Handlungen vollbringen.

4. Endlich ist die habituelle Sünde, wie die Tugend, ihrem Wesen nach einfach und immer sich selbst gleich. In welchen Gestalten sie sich auch zeigen möge: immer ist sie Abkehr, Trennung von Gott und Hingegebensein an das eigene Selbst. Es gibt sonach in der habituellen Sünde keine essentielle Verschiedenheit, sondern alle Unterschiede sind nur formell und graduell.

---

1) Papst Pius V. verdammte folgende These des Michael Bajus: Omne, quod agit peccator, peccatum est. Aehnliche Ansichten hatten die Reformatoren ausgesprochen.

§. 101.

Formelle Verschiedenheit der habituellen Sünde.

1. Es gibt eben so viel Formen der habituellen Sünde als es Formen der Selbstsucht gibt. Die Selbstsucht geht aber in ihrer Erscheinung zunächst in eine Zweiheit auseinander: in Hoffart und Sinnlichkeit, entsprechend der Dualität des menschlichen Wesens — Geist und Fleisch. In der Sünde der Hoffart befreit sich zunächst der Geist von der Oberherrschaft Gottes, in der Sünde der Sinnlichkeit befreit sich das Fleisch von der Oberherrschaft des Geistes; durch jene wird der Mensch den Dämonen, durch diese wird er den Thieren ähnlich [1]). Aber nicht nur ist der Geist durch die Loslösung des Bandes, das ihn mit Gott verband, von seinem niederen Selbst, er ist dadurch auch von der äußeren Natur abhängig geworden. Geschaffen, über die Welt zu herrschen [2]), wird er von der ewigen Quelle seines wahren Lebens getrennt, von ihr beherrscht und verliert sich an die eitlen Güter dieser Erde. Dieses Beherrschtsein des Menschen von der Begierde nach den Gütern dieser Welt wird in der heiligen Schrift mit Augenlust bezeichnet, und so erweitert sich die Zweiheit zur Dreiheit: Augenlust, Fleischeslust, Hoffart des Lebens [3]). Diese drei Grundformen der Selbstsucht sind das verzerrte Gegenbild der drei Grundtugenden: Glaube, Hoffnung, Liebe. Jene enthalten den Keim zu allen Sünden, diese den Keim zu allen Tugenden.

Sieht man endlich noch auf die Hauptaffecte der Seele, in denen die Sünden, so zu sagen, ihren Sitz haben: so erweitert sich die Dreizahl zur Siebenzahl, den sogenannten sieben Hauptsünden (peccata capitalia), gewöhnlich in folgender Ordnung aufgeführt: Hoffart, Geiz, Unkeuschheit, Neid, Fraß und Völlerei, Zorn, Trägheit. Ueber den Grund dieser Eintheilungsweise spricht sich scharfsinnig Bonaventura in folgenden Worten aus.

„Daß die Hauptsünde siebengestaltig ist, läßt sich so begreif-

1) Bellarmin lib. II. de stat. peccati c. 2.

2) Gen. 1, 26. 27.

3) 1 Joh. 2, 16.

lich machen: unser Wille ist unordentlich, entweder weil er verlangt nach dem, wonach er nicht verlangen soll, oder weil er vor dem zurückflieht, vor dem er nicht zurückfliehen soll. Das Gut aber, das er verlangt, und nicht verlangen soll, kann nur ein wandelbares oder scheinbares sein und ist entweder in uns, nämlich ein Vorzug des Selbstes, welchen die Hoffart begehrt, oder außer uns, Reichthum, welchen der Geiz begehrt, oder unter uns, und zwar entweder ein sinnlich reizendes Gut, welches zur Erhaltung des Individuums bestimmt ist, die Nahrung, welche unordentlich geliebt wird durch Unmäßigkeit, oder zur Erhaltung des Geschlechts, welches von der Unzucht begehrt wird. Wenn aber der Wille vor dem zurückflieht, vor dem er nicht zurückfliehen soll, so kann dieses auf dreifache Art geschehen. Entweder verwundet ihn das scheinbare Gut des Andern, und dann ist es Neid; oder es reizt ihn zum Widerstande ein Angriff des Andern, und dann ist es Zorn oder es ist eine große Beschwerniß, die ihn zurückschreckt, und dann ist es Trägheit"[1]).

2. Jede Erscheinungsweise des Bösen kann der Mensch hervorbringen, aber nicht leicht alle zusammen, wenigstens nicht leicht alle zu gleicher Zeit, wie ja auch Niemand alle Temperamente in sich vereinigt. Anders verhält es sich in dieser Beziehung mit der Tugend; denn, wie wir gesehen, ist die Tugend, wenn sie überhaupt vorhanden ist, auch in allen ihren Zweigen vorhanden, und wer daher eine Tugend besitzt, besitzt sie alle zugleich. Fehlt auch nur eine einzige, so bestehen in ihm auch alle übrigen nicht, oder sie sind nicht wahre Tugenden, sondern nur ihr Schein. Die habituelle Sünde dagegen ist ganz vorhanden, wenn sie auch nur in einem einzelnen Zweige zum Vorschein kommt.

§. 102.

Graduelle Verschiedenheit der habituellen Sünde.

Nebst der formellen Verschiedenheit gibt es bei der habituellen Sünde auch eine graduelle Verschiedenheit. Wie aber die graduelle Verschiedenheit der Tugend, so ward auch die graduelle

1) Breviloq. p. III. c. 9.

Verschiedenheit der Sünde in Anspruch genommen. Und allerdings, wäre die Sünde einfache Abkehr von Gott, so würden Grade an ihr nicht zu unterscheiden sein. Aber die habituelle persönliche Sünde ist nicht einfache Abkehr von Gott, sondern sie ist

1. eine Abkehr von Gott in Folge eines Nichtwollens der Gemeinschaft Gottes. Dieses Nichtwollen kann sein entweder ein indirektes: der Mensch sollte nämlich die Gemeinschaft mit Gott wollen, er will sie aber nicht, weil er etwas anderes will, was das Wollen der Gemeinschaft Gottes ausschließt; oder es kann sein ein direktes Nichtwollen, und dann erscheint die Sünde als positives Auflehnen und Empörung gegen Gott, als Haß Gottes, als Lust an der Sünde, als solcher, als Sünde des Teufels: der furchtbarste und schrecklichste Grad, auf den sich der Sünder erheben kann. Es ist zwar bezweifelt worden, ob der Mensch eines solchen direkten Nichtwollens der Gemeinschaft mit Gott fähig sei, da er in der Regel das Böse nur thue, weil es ihm angenehm sei, weil es seine Lust befriedige oder seinen sinnlichen Trieben schmeichle; gleichwohl läßt sich dieses nach den bestimmtesten Andeutungen der heiligen Schrift nicht bezweifeln. Und die Erfahrung selbst bestätigt es. Das ecrasez l'infame ist der beste Beleg dafür.

2. Ferner ist die habituelle persönliche Sünde nicht bloß Abkehr von Gott, sondern auch Hinkehr zu der Kreatur, oder Selbstsucht. Das selbstsüchtige Streben aber kann offenbar wieder verschiedene Grade der Stärke haben, eben so verschieden werden aber auch die Grade der Sünde selbst sein. Zur genaueren Bestimmung des Grades der Selbstsucht sind folgende Bemerkungen wichtig:

a) Die Selbstsucht hat offenbar einen um so höheren Grad erreicht, je mehr sie den ganzen Menschen unter ihre Herrschaft gebracht, oder in je mehr Formen sie hervortritt. Wer zugleich geizig und wollüstig ist, wird von der Macht der Selbstsucht in einem höheren Grade beherrscht, als wer nur einem dieser Laster ergeben ist. Freilich gilt dieses nicht unbedingt. Es kann Jemand einer Form der Selbstsucht in einem so hohen Grade und mit so entschiedenem Bewußtsein ergeben sein, daß er sittlich tie-

ser steht, als ein Anderer, bei dem die Selbstsucht in zwei oder drei verschiedenen Formen zum Vorschein kommt.

b) Die Selbstsucht ist um so größer, je mehr sich der Mensch in ihr verhärtet gegen die Anregungen der göttlichen Gnade. Wie sittlich tief steht nicht jener Wollüstling, auf den z. B. die erschütterndsten Ereignisse des Lebens, die offenbarsten Heimsuchungen Gottes, der plötzliche Tod der Eltern, Geschwister, Freunde nicht so viel Eindruck machen, um ihn auf der Laufbahn seiner Sünde wenigstens eine Zeitlang aufzuhalten.

c) Die Macht der Selbstsucht ist um so größer, je länger sie im Menschen unbekämpft fortbesteht nach dem bekannten Erfahrungssatze, daß es im sittlichen Leben so wenig, wie im physischen jemals einen Stillstand gibt, daß man Tag für Tag entweder zurück oder vorwärts schreitet, besser oder schlechter wird.

d) Endlich ist die Selbstsucht um so größer, je häufiger ihre Ausbrüche sind und je rücksichtsloser. Wer das göttliche Gesetz auch als solches nicht mehr achtet, kann doch noch durch gewisse natürliche Triebfedern, durch die Scheu vor der öffentlichen Sitte, durch Rücksichten auf Stand und Beruf, auf Ehre u. dgl. vor gröberen Pflichtverletzungen zurückgehalten werden; um ungescheut auch alle diese natürlichen Schranken zu durchbrechen, jede Rücksicht außer Acht setzen und schamlos sündigen zu können, muß man der Macht der Selbstsucht gänzlich verfallen sein.

§. 103.

Böse Gewohnheit, Laster und Lasterhaftigkeit.

Böse Gewohnheit, Laster und Lasterhaftigkeit bezeichnen höhere Stufen der habituellen Sünde. Beides, böse Gewohnheit und Lasterhaftigkeit, treffen bei einem und demselben Menschen nicht selten zusammen und werden deßhalb im gewöhnlichen Sprachgebrauche oft mit einander verwechselt, ob sie gleich nicht ganz dasselbe sind.

Die böse Gewohnheit ist eine durch öftere Wiederholung einer Sünde entstandene Fertigkeit im Sündigen; lasterhaft aber wird der Mensch, wenn er das Böse in seine Maxime aufnimmt; das Laster kann schon durch eine einzige schwere Sünde

bestehen, sobald sich damit der Entschluß verbindet, sie bei vorkommender Gelegenheit wieder zu begehen. Und wenn diese vorsätzlich unterhaltene Hinneigung zum Bösen eine gewisse Breite gewonnen hat und zugleich mehrere Laster im Menschen herrschend geworden, erscheint die Lasterhaftigkeit.

Auf den Lasterhaften darf man anwenden die Worte der Schrift: er hat den Fluch wie ein Gewand angezogen, wie Wasser ist er eingedrungen in sein Inneres und wie Oel in sein Gebein. Den Fluch hat er wie ein Gewand angezogen, denn verpestet ist gleichsam Alles, was ihn umgibt, seine Handlungen und Worte; wie Wasser ist er eingedrungen in sein Inneres, denn verderbt sind alle seine Gedanken, sein Denken und Wünschen, sein Dichten und Trachten ist auf's Böse gerichtet; und endlich dringt dieser Fluch wie Oel in sein Gebein, d. h. die Sünde raubt der Seele dasjenige, was ihr allein Stütze und Festigkeit verleiht. Erstickt werden nach und nach im Lasterhaften alle Regungen der drei göttlichen Tugenden: die Regung des Glaubens, denn sein Geist ist nur thätig im Dienste der Sünde; die Regung der Hoffnung, denn all seine Hoffnung ist gerichtet auf die Güter dieser Erde; die Regung der Liebe, denn die Liebe zur Kreatur füllt ganz seine Seele aus.

Die böse Gewohnheit läßt sich besonders an folgenden Merkmalen erkennen:

1. Die Sünde der Gewohnheit wird mit größerer Lust begangen; denn Lust macht uns nur dasjenige, was mit unserer Natur in Harmonie steht; die Sünde steht aber mit unserer Natur an sich nicht in Harmonie; es muß daher die Wiederholung der Sünde in uns gleichsam die Natur verändert haben, und diese andere Natur ist eben die Gewohnheit (consuetudo est altera natura).

2. Sie wird begangen ohne Gewissensvorwürfe; denn die Vorwürfe, womit das Gewissen die Sünde zu strafen pflegt, werden und können nur dann schweigen, wenn sich der Mensch mit der Sünde befreundet hat, wenn sie ihr Häßliches und Schreckliches für ihn verloren oder, was dasselbe ist, wenn er sich daran gewöhnt hat.

3. Sie wird begangen ohne sonderlichen Widerstand; denn ohne Widerstand sündigen ist ein Beweis, daß die Kraft des Willens bereits bedeutend gelähmt ist, und dieses ist nur Folge einer schon oft erlittenen Niederlage.

§. 104.

Die höchste Stufe der habituellen Sünde oder die Sünde gegen den heil. Geist.

Die höchste Steigerung der Sünde ist die Vergeistigung der Sünde, die sogenannte Sünde gegen den heil. Geist: ein Ausdruck, der von Kirchenvätern und Theologen in verschiedenem Sinne angewendet und erklärt wird. Im weitesten Sinne begreift man darunter eine jede vorsätzliche= oder Bosheitssünde[1]). Im engsten Sinne versteht man darunter die vorzugsweise sogenannte Sünde gegen den heil. Geist, wovon der Heiland sagt, daß sie weder in diesem noch in jenem Leben vergeben werden könne[2]). Augustinus, welcher darüber einen besonderen Tractat geschrieben, setzt das Wesen derselben in die Unbußfertigkeit bis an's Ende (impoenitentia finalis im Gegensatze zur perseverantia finalis); denn diese, sagt er, kann weder hier noch in der Ewigkeit Verzeihung erlangen. Sünde gegen den heil. Geist wird aber diese Sünde deßhalb genannt, weil sie nicht so sehr gegen Gott als Schöpfer der Natur, sondern vielmehr gegen Gott als Spender der Gnaden, als Heiliger und Beseliger gerichtet ist, dem heil. Geiste aber die Begnadigung und Heiligung vorzugsweise zugeeignet wird. Sie wird in der heiligen Schrift auch Lästerung des heil. Geistes genannt; denn Jemanden lästern heißt seine Güte und Herrlichkeit beeinträchtigen; da nun der heil. Geist die Güte selbst ist, so wird er gelästert, wenn man seiner Güte etwas abspricht, was ihr zukommt oder etwas zuspricht, was mit ihr unvereinbar ist; beides geschieht aber in der Sünde gegen den heil. Geist[3]).

1) Thom. 2. 2. qu. 14. art. 1.

2) Matth. 12, 31.

3) Thom. 2. 2. qu. 13. art. 1. Nomen blasphemiae importare videtur quandam derogationem alicujus excellentis bonitatis et praecipue divinae. Deus

Im engeren Sinne braucht man endlich diesen Ausdruck von den sechs Erscheinungsweisen dieser Sünde, oder besser von den sechs Stufen, die zu ihr hinführen. Erwähnt werden sie schon bei Augustinus, doch bei ihm noch an verschiedenen Orten zerstreut, zusammengestellt wurden sie zuerst von Petrus Lombardus; sie werden gewöhnlich in folgender Ordnung aufgeführt:

1) vermessentlich auf Gottes Barmherzigkeit vertrauen (praesumtio); 2) Verzweiflung (desperatio); 3) der erkannten christlichen Wahrheit widerstreben (impugnatio veritatis agnitae); 4) den Bruder um der göttlichen Gnade willen beneiden (invidia fraternae gratiae); 5) gegen heilsame Ermahnungen ein verstocktes Herz haben (obstinatio); 6) Unbußfertigkeit (impoenitentia).

Diese sechs Sünden sind, wie eben bemerkt, anzusehen als verschiedene Stufen auf dem Wege zur Sünde gegen den heil. Geist im engsten Sinne; diese aber führt den Menschen unrettbar dem ewigen Tode zu, weil bei der Unbußfertigkeit bis an's Ende eine Verzeihung der Sünden nicht eintreten, ohne diese aber die Seligkeit nicht erlangt werden kann [1]. Uebrigens sind jene sechs Sünden gegen den heil. Geist keineswegs zufällig oder rein willkührlich zusammengestellt; vielmehr zeigt sich bei näherer Betrachtung unter ihnen ein innerer Zusammenhang, den schon Bonaventura schön in's Licht gesetzt. Sie alle, sagt er, kämpfen gegen das einzige Heilmittel, gegen die Gnade

---

autem est ipsa essentia verae bonitatis. Unde quidquid Deo convenit, pertinet ad bonitatem ipsius; et quidquid ad ipsum non pertinet, longe est a ratione perfectae bonitatis, quae est ejus essentia. Quicunque ergo vel negat de Deo, quod ei convenit, vel asserit de eo, quod ei non convenit, derogat divinae bonitati.

1) Vergl. Thom. 2. 2. qu. 14. art. 3. Peccatum in spiritum sanctum dicitur irremissibile secundum suam naturam, in quantum excludit ea, per quae fit remissio peccatorum. Per hoc tamen non praecluditur via remittendi et sanandi omnipotentiae et misericordiae Dei, per quam aliquando tales quasi miraculose spiritualiter sanantur. Ferner Bonaventura, breviloq. P. III. cap. XI. Quia vero directe impugnat (peccatum in spir.) gratiam spiritus sancti, per quam fit remissio peccati, ideo dicitur irremissibile, non quia nullo modo possit remitti, sed quia, quantum est de se, directe est impugnativum medicamenti et remedii, per quod fieri habet remissio peccati.

der Bekehrung, doch in verschiedener Weise und Beziehung. Sie bekämpfen nämlich die Gnade der Bekehrung entweder an und für sich oder in Absicht auf Gott, der ihre Quelle und ihr Spender ist, oder endlich in Beziehung auf die Kirche, in welcher sie empfangen wird. Unter jedem dieser drei Gesichtspunkte betrachtet erscheint die Sünde gegen den heil. Geist in doppelter Gestalt. Unter dem ersten Gesichtspunkte nämlich erscheint sie als Verstocktheit und Unbußfertigkeit, denn die Gnade der Bekehrung will ein Doppeltes bewirken: sie will bewirken, daß wir von den begangenen Sünden zurückweichen, und daß wir vor künftigen Sünden behütet werden, gegen das erstere aber ist gerichtet die Verstocktheit, gegen das letztere die Unbußfertigkeit.

Unter dem zweiten Gesichtspunkte betrachtet erscheint die Sünde gegen den heil. Geist als Vermessenheit und Verzweiflung. Denn alle Wege Gottes, wie der Psalmist sagt, sind (in Absicht auf die Rechtfertigung des Sünders) Barmherzigkeit und Wahrheit. Der Barmherzigkeit Gottes aber steht entgegen die Verzweiflung; der Wahrheit Gottes (nämlich in Androhung der Strafe) oder der Gerechtigkeit steht entgegen die Vermessenheit.

Unter dem dritten Gesichtspunkte endlich betrachtet erscheint sie als Widerstreben gegen die erkannte Wahrheit und als Beneidung der dem Mitmenschen ertheilten Gnade. Die kirchliche Einheit besteht nämlich in dem Glauben und in der Liebe, oder in der Wahrheit und Gnade; sie wird daher auf der einen Seite verletzt durch den Gegenkampf gegen die erkannte Wahrheit, und auf der andern Seite durch den Gegenkampf gegen die Gnade, welche der heil. Geist den Einzelnen in der Welt austheilt, oder durch den Neid über das Wachsthum des göttlichen Reiches auf der Erde [1]).

Die letzte Ursache der Sünde gegen den heil. Geist ist die Gottverlassenheit. Niemand gelangt in den Stand der Unbußfertigkeit, er werde denn von Gott verlassen. Auf der andern Seite wird aber auch Niemand von Gott verlassen, wenn er nicht zuvor selbst Gott verlassen hat.

1) Breviloq. P. III. cap. XI.

Die besondere Moral.

§. 105.

Gliederung.

Die besondere Moral ist nichts anders, als die wissenschaftliche Entwickelung des sogenannten höchsten Moral-Princips. Das höchste Moral-Princip haben wir aber in folgende Formel gefaßt: „Wiedergeboren aus dem Wasser und dem heiligen Geiste bewähre dich durch einen in der Liebe thätigen Glauben als ächten Nachfolger Jesu Christi, um Gott zu verherrlichen und dich der ewigen Seligkeit würdig zu machen[1].“

Demnach wird sich die besondere Moral zuerst zu verbreiten haben über die Wiedergeburt aus dem Wasser und dem heiligen Geiste: des christlichen Lebens Anfang. In diesem Anfange des christlichen Lebens ist zwar schon der Keim zu seiner Vollendung enthalten; denn was über die Wiedergeburt hinaus liegt, ist theils nur Bethätigung derselben, theils nur weitere Entfaltung und stufenweise Ausbildung.

Doch in der Wissenschaft ist oft nöthig zu trennen, was im Leben verbunden ist.

Es kommt aber beim christlichen Leben ein Doppeltes in Betracht, die innere Gesinnung und die Bethätigung dieser Gesinnung. In vorstehender Formel ist beides ausgedrückt, wenn es heißt: Bewähre dich als Nachfolger Jesu Christi durch einen Glauben, der da thätig ist in der Liebe. Der bloße Glaube genügt nicht, er muß belebt sein durch die Liebe, aber auch die

---

1) Vergl. §. 26.

bloße Liebe genügt nicht, sie muß wirksam sein oder sich bethätigen durch Werke.

Nachdem daher der Anfang oder das Werden des christlichen Lebens beschrieben worden, wird es Aufgabe sein, dieses Leben selbst in beiden genannten Beziehungen zu zergliedern und in seinen weiteren Entwickelungen darzustellen. Der letzte Theil vorstehender Formel: „um Gott zu verherrlichen und sich der ewigen Seligkeit würdig zu machen," kann nicht etwa noch in einer besonderen Abtheilung zur Behandlung kommen; denn er bezeichnet nicht etwas neben der christlichen Gesinnung und Handlung Hergehendes, sondern die nothwendige Form der christlichen Gesinnung und Handlung selbst und ist keiner weiteren Zergliederung fähig. Mehr gedachter Formel gemäß zerlegt sich daher die besondere Moral in zwei größere Abtheilungen:

I. in die Lehre von der christlichen Gesinnung;

II. in die Lehre von der christlichen Wirksamkeit;

diesen beiden Abtheilungen geht gleichsam als Einleitung voran die Lehre von der Wiedergeburt aus dem Wasser und dem heiligen Geiste.

Der Anfang des christlichen Lebens
oder
die Wiedergeburt aus dem Wasser und dem heiligen Geiste.

§. 106.

Nothwendigkeit und Wesen der Wiedergeburt.

Der Mensch ist von Natur aus, weil mit der Sünde behaftet und ein Kind des Zornes Gottes, unfähig, sein übernatürliches Ziel zu erreichen. Um hiezu tauglich zu werden, bedarf es einer neuen Geburt und das von Christo eingesetzte Mittel derselben ist die heilige Taufe. Daher lautet die erste Forderung, die das Christenthum an den Menschen stellt: daß er wiedergeboren werde aus dem Wasser und dem heiligen Geiste. „Wenn Jemand nicht wiedergeboren wird aus dem Wasser und dem heiligen Geiste, so kann er in das Reich Gottes nicht eingehen. Denn was aus

dem Fleische geboren ist, das ist Fleisch: und was aus dem Geiste geboren ist, das ist Geist." Die hier geforderte Wiedergeburt ist aber keineswegs bloße Bezähmung der alten Natur, oder bloße Beschwichtigung, Verringerung oder Ueberkleidung ihres Verderbnisses: sondern wirkliche Erneuerung des inneren Menschen, vermöge welcher der Mensch wahrhaft gerecht wird, völlige sittliche Umwandlung, Aufhören des alten Zustandes der Sünde und der Gottentfremdung und Eintritt eines neuen Zustandes, des Standes der Gerechtigkeit und Gottverbundenheit, oder sie ist, wie die heilige Synode von Trient sagt, Versetzung aus dem Stande, worin der Mensch als Sohn des ersten Adam geboren wird, in den Stand der Gnade und der Kindschaft Gottes durch den zweiten Adam, unsern Heiland Jesus Christus [1].

Freilich von demjenigen, was Gott selbst schöpferisch in den Menschen hineingelegt hat, wird durch die Wiedergeburt nichts vernichtet und kann nichts vernichtet werden, wie umgekehrt dem Menschen in der Wiedergeburt auch nichts verliehen wird, was nicht schon ursprünglich im Stammvater des Menschengeschlechts vorhanden gewesen: sondern in der Wiedergeburt vernichtet wird nur ein ursprünglich nicht vorhanden Gewesenes, die Sünde, und verliehen wird dem Menschen in derselben nur ein ursprünglich schon vorhanden Gewesenes, das Leben der Gnade, der Stand der Freundschaft und Kindschaft Gottes; weshalb denn auch die Wiedergeburt in der heiligen Schrift als Erneuerung vorgestellt wird [2]. Denn wer sich erneuern soll, muß in demjenigen, worin er sich erneuern soll, schon einmal neu gewesen sein.

§. 107.

Art und Weise ihrer Verwirklichung.

Der Uebergang aus dem Zustande der Gottgetrenntheit in den Zustand der Gottverbundenheit ist nicht das Werk menschlicher Thätigkeit, sondern ausschließliches Werk der göttlichen Gnade. Dieses Werk der göttlichen Gnade nennen wir Rechtfertigung; sie

1) Sess. V. cap. IV.

2) Ephes. 4, 23—24.

besteht darin, daß der Mensch negativ entsündigt und positiv geheiligt und zur Kindschaft Gottes erhoben wird. Wobei aber wohl zu unterscheiden ist, ob die Sünde, welche den Menschen von Gott trennt, bloß die geschlechtliche Sünde — die Erbsünde — ist, oder ob außer dieser dem Menschen auch noch persönliche Sünden anhaften. Im ersten Falle bedarf es von Seiten des Menschen auf den Empfang der rechtfertigenden Gnade keiner Vorbereitung, sondern wie er ohne persönliches Zuthun in die Verbindung mit dem ersten Adam und dadurch in den Zusammenhang der Sünde hineingezogen worden, so wird er auch ohne sein persönliches Zuthun durch die Verbindung mit dem zweiten Adam, die sich in der heiligen Taufe vollziehet, aus dem Zusammenhange der Sünde heraus- und in den Stand der Gnade hineinversetzt. Im zweiten Falle aber bedarf es des persönlichen Wirkens auch von Seiten des Menschen, welches persönliche Wirken zwar die Rechtfertigung nicht bewirkt oder verdient, aber doch die nothwendige Bedingung ihres Empfanges ist. Dieses persönliche Wirken des durch persönliche Sünden von Gott getrennten Menschen ist die Bekehrung, welche theils Werk der göttlichen Gnadenthätigkeit, theils Werk der menschlichen Freithätigkeit ist.

Worin die Bekehrung im Allgemeinen bestehen müsse, ergibt sich aus der Natur der Sache. Im Allgemeinen besteht sie nämlich in einer Veränderung des Mittelpunktes der ganzen Gemüths- und Willensrichtung des Menschen. Bis dahin war dieser Mittelpunkt das eigne Selbst, nunmehro muß Gott es werden. Sie geschieht in der Regel nicht urplötzlich und auf einmal, sondern in einer Reihe verschiedener, obgleich innig mit einander verbundener Akte, wobei die göttliche Gnade wirkend, der Mensch aber frei mitwirkend ist.

1) Der Anfang dazu geht aus von der zuvorkommenden göttlichen Gnade, welche theils als innere, theils als äußere begriffen werden kann. Diese besteht in der äußern Verkündigung des Heiles und in der Aufforderung, dieses Heil zu ergreifen; jene in einer inneren geheimnißvollen Wirkung des heiligen Geistes, wodurch der Mensch angeregt wird, das ihm äußerlich verkündigte Wort zu hören und es zu Herzen zu nehmen. Geht der

Mensch nun auf diese Anregung der göttlichen Gnade ein und wirkt er mit derselben mit, so erhebt er sich zum Glauben an die Wahrheit alles dessen, was Gott geoffenbart und verheißen hat, und dieser Glaube ist nach dem Ausdrucke der heil. Synode von Trient der Anfang und die Wurzel aller Rechtfertigung.

2) Durch den Glauben wird aber der Mensch nicht nur über Gott, sondern auch über sich selbst näher aufgeklärt; er vergleicht im Lichte dieses Glaubens seinen eigenen sittlichen Zustand mit den Anforderungen des göttlichen Gesetzes, seine Ungerechtigkeit mit der Strenge der göttlichen Gerechtigkeit, das, was er ist, mit dem, was er sein soll. Die Sünde tritt ihm in ihrer Abscheulichkeit und Verwerflichkeit entgegen, sein Elend geht ihm zu Herzen und die Furcht vor dem göttlichen Strafgerichte ergreift ihn.

3) Diese Furcht vor der göttlichen Strafgerechtigkeit würde ihn in Verzweiflung stürzen, wenn nicht der Glaube ihn zugleich gewiß machte von der überschwenglichen göttlichen Liebe und Barmherzigkeit, die jedem, auch dem größten Sünder, um Jesu Christi willen Verzeihung anbietet. In dieser Gewißheit erhebt er sich von der Furcht zur Hoffnung und zum Vertrauen, daß Gott auch ihm um Christi willen gnädig sein werde.

4) Mit diesem Vertrauen auf Gott, den allliebenden und allbarmherzigen Vater, ist aber auch zugleich ein Anfang der Liebe gesetzt; es kann jenes Vertrauen ohne diese anfängliche Liebe unmöglich zu Stande kommen. Diese im Herzen des Sünders aufkeimende Liebe Gottes, die jedoch verschiedene Grade haben und vollkommen oder unvollkommen sein kann, äußert ihre Wirksamkeit in einer doppelten Richtung, sowohl vorwärts als rückwärts. Rückwärts wirkend läßt sie ihn nämlich alle seine Sünden als Beleidigung des allliebenden Vaters erkennen und erregt so in ihm Haß und Abscheu vor der Sünde, folglich die Reue. Vorwärts wirkend erzeugt sie in ihm den aufrichtigen und festen Vorsatz, künftighin der Sünde zu entsagen und Gottes Gebote treu zu erfüllen: womit die Veränderung des Mittelpunktes seiner gesammten Gemüths- und Willensrichtung und somit die eigentliche Bekehrung wirklich zu Stande gebracht ist.

5) An diesen Vorsatz schließt sich endlich von selbst an das

wirksame Verlangen, durch das von Jesus Christus angeordnete Mittel mit Gott wieder vereinigt zu werden, also die heilige Taufe zu empfangen, durch deren Empfang er denn wirklich entsündigt und ein lebendiges Glied am Leibe Christi, ein Kind und Freund Gottes und ein Erbe des ewigen Lebens wird.

6) Alle diese einzelnen Punkte werden durch die ausdrückliche Lehre der Kirche bestätigt, welche auf der heiligen Synode von Trient den ganzen Prozeß der Vorbereitung auf die Rechtfertigung mit folgenden Worten beschreibt: „Empfänglich gemacht für die Rechtfertigung werden die Menschen, indem sie, angeregt und unterstützt von der göttlichen Gnade, den Glauben aus dem Gehör empfangend, sich zu Gott hinbewegen, indem sie glauben, daß das wahr sei, was göttlich offenbart und verheißen worden, und insbesondere dieses, daß der Ungerechte von Gott gerechtfertigt werde durch seine Gnade, durch die Erlösung, die da ist in Christo Jesu, und indem sie ihre Sündhaftigkeit erkennend von der Furcht vor der göttlichen Gerechtigkeit, wovon sie heilsam erschüttert werden, zur Betrachtung der Barmherzigkeit Gottes sich hinwendend, zur Hoffnung aufgerichtet werden im Vertrauen, daß Gott ihnen um Christi willen gnädig sein werde, und ihn als die Quelle aller Gerechtigkeit zu lieben anfangen und deshalb mit Haß und Abscheu sich gegen die Sünde hinwenden, d. h. mit jener Buße, die vor der Taufe nothwendig geübt werden muß, und endlich den Vorsatz fassen, die Taufe zu empfangen, ein neues Leben anzufangen und die göttlichen Gebote zu erfüllen[1]."

§. 108.

Stand des Wiedergebornen, Möglichkeit des Rückfalles.

Wie oben gezeigt worden, ist der Wiedergeborne wahrhaft innerlich geheiligt. Es ist in ihm nichts Sündhaftes mehr, nichts, was von Gott gehaßt wird. Denn „nichts Verdammliches, sagt die Synode von Trient, ist in denjenigen, welche wahrhaft mit Christus in der Taufe begraben wurden, welche nicht mehr wandeln nach dem Fleische, sondern den alten Menschen

1) Sess. VI. de justific. cap. VI.

aus- und den neuen nach Gott geschaffenen Menschen angezogen haben und schuldlos und unbefleckt, rein und gottgefällig geworden sind, Erben Gottes und Miterben Jesu Christi, so daß dieselben gar nichts an dem Eingange in's Himmelreich hindert[1]." Aber obgleich wahrhaft geheiligt, ist der Wiedergeborene doch nicht sogleich auch vollkommen geheiligt; die Heiligung kann wahrhaft sein, ohne vollkommen zu sein. Beides ist von einander wohl zu unterscheiden. Wäre die Heiligung des Wiedergeborenen nicht wahrhaft, und bestände die Wiedergeburt etwa nur in einer Ueberdeckung der Sünde, in einer bloß imputirten Gerechtigkeit: so könnte, da kein lebenskräftiger Keim, kein wirkliches neues Lebensprincip vorhanden, auch von einer Entwickelung des neuen sittlichen Lebens nicht die Rede sein; wäre aber umgekehrt die Heiligung des Wiedergeborenen schon in allweg vollkommen, so bedürfte es einer solchen Entwickelung nicht. Und doch muß beides angenommen werden; das sittliche Leben des Wiedergeborenen ist einer weiteren Entwickelung und Ausbildung ebenso fähig, als bedürftig. Denn wer gerecht ist, sagt die heilige Schrift, soll noch gerechter, und wer heilig ist, soll noch heiliger werden; und Tag für Tag sollen wir wachsen in Erkenntniß und Gottseligkeit, bis wir nach dem Ausdrucke des Apostels zusammentreffen im vollen Mannesalter Christi.

Auf der andern Seite kann aber auch der Wiedergeborene die angeknüpfte Gemeinschaft mit Gott wieder abbrechen und sich auf's neue hingeben an die Thorheit und Eitelkeit der Welt, zumal in ihm zurückgeblieben ist die Begierlichkeit, als Veranlassung zu stetem Kampfe, der, wie er zu Sieg und zu desto größerer Verherrlichung führen, so auch enden kann mit dem Rückfall in die Sklaverei der Sünde. Tritt dieser unglückliche Fall wirklich ein, so bedarf es zu Vermeidung ewigen Verderbens einer abermaligen Bekehrung und einer neuen Aussöhnung mit Gott im Sakramente der Buße.

---

1) Sess. V. decret. de pecc. orig.

Der besonderen Moral erste Abtheilung.

Die Lehre von der christlichen Gesinnung.

§. 109.

Eintheilung.

In der aufgestellten Formel des höchsten Moral-Princips sind zwei Tugendgesinnungen namentlich aufgeführt: der Glaube und die Liebe. Aus dem Glauben aber entwickelt sich die Hoffnung, welche durch die Liebe ihre Vollendung erlangt. Wie sich später zeigen wird, ist die nothwendige Voraussetzung dieser drei Tugenden die Demuth. In der ersten Abtheilung haben wir daher über folgende vier Stücke zu handeln:

1) über die Demuth;
2) über den Glauben;
3) über die Hoffnung;
4) über die Liebe.

Die drei letztgenannten Tugenden, die man auch theologische Tugenden im engeren Sinne nennt, sind sowohl in ihrem Entstehen, als in ihrem Bestehen bedingt durch die unmittelbare Wirksamkeit des heil. Geistes; sie werden vom heil. Geiste der Seele eingegossen, und auch durch seine fortdauernde Wirksamkeit in der Seele erhalten. Demgemäß wurzelt die christliche Gesinnung in der Gemeinschaft und dem bleibenden Lebensverkehre mit dem heil. Geiste. Und da endlich die gnadenreiche Wirksamkeit des heil. Geistes ordentlicher Weise nur vermittelt wird durch die Kirche, so wird die wahrhaft christliche Gesinnung zugleich auch eine wahrhaft kirchliche sein. Die Darstellung der christlichen Gesinnung als fortgesetzten innigen Verkehrs mit dem heil. Geiste und treuer Anschließung an die Kirche darf daher zur Vollendung des Ganzen nicht fehlen und passend wird sie den Schluß dieser ersten Abtheilung bilden.

Erstes Hauptstück.

Die Demuth.

§. 110.

Stellung der Demuth im Systeme der Moral.

Die Stelle, die wir der Demuth im Systeme der Moral hiermit anweisen, rechtfertigt sich durch die Betrachtung, daß sie

des christlichen Lebens tiefste Grundlage ist. Sie ist, so zu sagen, die Grundlage der Grundlage des christlichen Lebens. Die Grundlage des christlichen Lebens ist nämlich nach Lehre der Kirche der Glaube an Jesus Christus; des Glaubens Grundlage aber ist wiederum die Demuth. Denn da der Glaube an Christus nicht allein Sache des Verstandes, sondern ebenso sehr Sache des Willens ist, so kann Niemand an Christus glauben, der nicht glaubenswillig ist. Um aber glaubenswillig zu sein wird erfordert, daß man für die Idee des Christenthums d. h. für die Idee der Erlösung ein lebendiges Interesse besitze. Dieses lebendige Interesse für die Idee der Erlösung ist aber wieder bedingt von dem Gefühle seiner eigenen Erlösungsbedürftigkeit, und dieses Gefühl eigener Erlösungsbedürftigkeit ist erst in und mit der Demuth gegeben. Genau so wird das Verhältniß auch von den Vätern betrachtet. „Willst du groß sein, sagt Augustinus, so fange vom Kleinsten an; willst du ein hohes Gebäude errichten, so denke zuerst an die Grundlage der Demuth und je mehr Masse von Bauwerk man darüber aufbauen will, desto tiefer muß man den Grund graben" [1]. Auf dasselbe hinaus läuft, was hierüber Thomas äußert. Auf die erhobene Frage, ob das Erste im christlichen Leben der Glaube oder die Demuth sei, antwortet er, daß man in einem zweifachen Sinne etwas als das Erste der christlichen Tugend bezeichnen könne. Entweder nenne man jenes so, wodurch dasjenige entfernt wird, was nothwendig entfernt werden muß, wenn eine Annäherung zu Gott hin stattfinden soll, und in diesem Sinne, sagt er, ist das Erste die Demuth, weil die Demuth die Selbstsucht und den Stolz verbannt und das Herz dem Einflusse der göttlichen Gnade öffnet. Oder man nenne das Erste dasjenige, wodurch die Annäherung zu Gott wirklich bewerkstelligt wird, und in diesem Sinne, sagt er, ist das Erste der Glaube nach den Worten des Apostels, daß man, um zu Gott zu kommen, erst glauben müsse, daß ein Gott ist, und daß er denen, die ihn suchen, ein Vergelter ist [2].

---

1) De verb. Dom. serm. 10.

2) Thom. 2. 2. qu. 161. art. 5.

§. 111.

Begriff und Wesen der Demuth.

Die Demuth besteht in der Unterwerfung seiner selbst unter Gott und um Gottes willen unter alle seine Mitmenschen [1]. Daß der Mensch sich Gott unterwerfe, daß er Gott gegenüber seine Ohnmacht, Geringheit und Nichtigkeit fühle, diese Nothwendigkeit leuchtet Jedem ein. Wenn aber gefordert wird, daß der Mensch auch seinen Mitmenschen und zwar einem jeden seiner Mitmenschen, selbst dem geringsten, sich unterwerfe, so könnte man hiegegen leicht einwenden, daß doch, wie Augustinus sagt, die Demuth, gleichwie jede andere Tugend, vor Allem auf Wahrheit beruhen müsse [2], die Wahrheit dieser Tugend aber mit jener Forderung unmöglich in Einklang zu bringen sei, indem ich mich ohne Affectation und Heuchelei unmöglich jedem meiner Mitmenschen, jedem auch noch so großen Sünder unterordnen könne.

Diese Einwendung wird am besten widerlegt durch die Betrachtung, die Thomas hierüber anstellt. Am Menschen, sagt er, ist zweierlei von einander zu unterscheiden; erstlich dasjenige, was an ihm von Gott und dann dasjenige, was an ihm sein eigen ist. Sein eigen ist, was er nur irgend Mangelhaftes besitzt; von Gott aber ist, was er nur irgend Gutes und Vorzügliches hat. Da wir nun, fährt er fort, nach Aller Eingeständniß uns Gott unterwerfen müssen, so müssen wir uns ihm offenbar nicht nur unterwerfen in Absicht auf dasjenige, was er in sich selbst ist, sondern auch in Absicht auf dasjenige, was in seinen Geschöpfen von diesem ist. Es muß sich daher Jeder nach dem, was in ihm selbst sein eigen ist, seinem Mitmenschen unterwerfen nach dem, was in diesem von Gott ist. Und mehr fordert auch die Demuth nicht; sie fordert namentlich nicht, daß ich dasjenige, was in mir selbst von Gott ist, demjenigen unterwerfe, was im Andern von Gott ist, oder daß ich dasjenige, was in mir mein eigen ist, demjenigen unterwerfe, was im Andern sein eigen ist; sonst

---

1) Thom. 2. 2. qu. 161. art. 2. Humilitas est subjectio hominis ad Deum et subjectio ad omnes homines propter Deum.

2) De nat. et grat. c. 34. Humilitas collocanda est in parte veritatis, non in parte falsitatis.

müßte sich Jeder für den größten unter allen Sündern halten, was wohl ohne Heuchelei und Affectation nicht möglich wäre.

Doch kann auch Jeder in seinem Nächsten etwas Gutes erkennen oder wenigstens vermuthen, was er selbst nicht besitzt und umgekehrt in sich selbst etwas Böses erkennen oder vermuthen, was im Andern nicht ist, und in diesem Sinne kann sich allerdings Jeder auch nach dem, was in ihm sein eigen ist, seinem Mitmenschen unterwerfen nach dem, was dessen eigen ist[1]).

Doch sollen wir uns selbst über die offenbaren Sünder nicht erheben, vielmehr bedenken, was Thomas von Kempis sagt, daß wir in gleicher Lebenslage, in gleichen Versuchungen, und bei einem geringeren Maaße göttlicher Gnaden vielleicht eben so tief, ja noch tiefer hätten sinken können.

Aus Gesagtem leuchtet zugleich ein, wie die Demuth himmelweit verschieden ist von der Niederträchtigkeit oder der verkehrten Selbstverachtung, welche darin besteht, daß der Mensch die ihm von Gott verliehenen Vorzüge mißkennt und sich selbst wegwirft. Diese Art von Selbstverachtung ist von der Demuth eben so weit entfernt, als die Selbsterhebung. Das Christenthum macht uns die Selbstachtung sogar ausdrücklich zur Pflicht und es begründet diese auf die beste Art. Es lehrt, daß wir Ebenbilder Gottes sind, es gibt uns Gott zum Vater, den Sohn Gottes zum Bruder, den heiligen Geist zum unzertrennlichen Gefährten und die Engel zu Dienern. Dieser Vorzüge dürfen und sollen wir uns bewußt werden; aber dankbar sollen wir sie zurückbeziehen auf Gott, von dem wir sie empfangen, nach der Vorschrift des Apostels: wer sich rühmt, der rühme sich des Herrn, da wir nichts besitzen, was wir nicht von ihm empfangen hätten[2]).

§. 112.

Die vollkommene und unvollkommene Demuth.

Mit Recht unterscheidet man die unvollkommene (humilitas imperfecta) und die vollkommene Demuth (h. perfecta).

Beide verhalten sich zu einander wie Licht und Wärme,

---

1) Thom. 2. 2. qu. 161. art. 3.

2) 1 Kor. 1, 31.; 1 Kor. 4, 7.

daher auch Bernardus die erstere passend die bloße Erkenntniß-Demuth (h. cognitionis), die letztere aber die Herzens-Demuth (h. cordis, h. affectionis) nennt, bemerkend, daß wir jene von uns selbst, von unserer eigenen Schwachheit, diese dagegen von demjenigen lernen, welcher sich entäußert und Knechtsgestalt angenommen hat [1]).

Die unvollkommene oder natürliche Demuth ist nämlich, man möchte sagen, das nothwendige Resultat der Selbsterkenntniß. Denn wer sich wahrhaft selbst erkennt, der erkennt sich schwach, ohnmächtig, sündhaft und von Gott ganz und gar abhängig. Wie sollte also aus der wahren Selbsterkenntniß nicht diese Art von Demuth entspringen. „Wie sollte, sagt der eben gedachte beredte Lobpreiser dieser Tugend, wie sollte die Seele nicht gedemüthigt werden, wenn sie sich in wahrer Selbsterkenntniß erfaßt hat als eine mit Sünden beladene, mit der Last dieses sterblichen Leibes beschwerte, in irdische Sorgen verstrickte, von der Hefe fleischlicher Begehrungen angesteckte, als eine blinde, krumme, ohnmächtige, in viele Irrthümer verwickelte, tausend Gefahren ausgesetzte, in tausendfacher Furcht bebende, durch tausendfache Noth geängstigte, tausendfachem Verdachte preisgegebene, in tausendfachen Beschwernissen bekümmerte, als eine zu Lastern geneigte, zu Tugenden ohnmächtige: woher sollte einer solchen Seele die Erhebung der Augen, das Aufheben des Hauptes kommen."

Die vollkommene oder übernatürliche Demuth entwickelt sich dagegen unter dem Einflusse der Liebe (humilitas, quam charitas inflammat et format) und ist etwas weit Höheres, als in dem von griechischen Weisen geforderten γνῶθι σεαυτόν enthalten ist. Sie besteht darin, daß der Mensch seine Niedrigkeit, Ohnmacht und gänzliche Abhängigkeit von Gott nicht nur fühlt und anerkennt, sondern daß er sie auch w i l l i g und g e r n anerkennt, daß er sich in der Abhängigkeit von Gott glücklich fühlt, wie ein Kind sich glücklich fühlt unter dem liebenden Schutze seines Vaters.

Es ist nämlich sehr wohl möglich und oft wirklich der Fall, daß die bloße Erkenntniß seiner Schwäche, Sündhaftigkeit und

---

1) Homil. IV. Adv.

Abhängigkeit von Gott auf Herz und Wille des Menschen keinen Einfluß übt, oder daß sie statt eines kindlichen liebevollen Hingebens nur einen geheimen Schmerz und Unwillen hervorbringt, hinter welchem sich nur gekränkter Stolz versteckt. Es möchte dann der Mensch gern mit einer Art von Selbstgefühl und anspruchsvoll Gott gegenübertreten und beim Gedanken, daß er dieses nicht könne, beim Gefühl seiner Unwürdigkeit, die ihn jeden Anspruchs Gott gegenüber beraubt, fühlt er sich schmerzlich berührt. Von dieser Art ist die Demuth manches Scrupulanten, der nach einem begangenen Fehler statt Reue nur einen geheimen Unwillen empfindet, daß er sich von Gott etwas muß verzeihen lassen, daß er Gottes Liebe und Erbarmung in Anspruch nehmen muß. Seine Seele wird dadurch in Unruhe, in Angst und Verwirrung gesetzt und geht so ihres inneren Friedens verlustig. Anders die Demuth, die von der Liebe gehoben und durch die Liebe verklärt ist. Sie ist nicht nur leidvoll, sondern auch freudvoll, nicht nur schmerzen-, sondern auch wonnereich. Die Abhängigkeit von einem jeden andern Wesen ist niederdrückend, aber zu wissen, daß man von Gott abhängt, ist erhebend; das Bewußtsein, Gott beleidigt zu haben, ist schmerzend, aber süß ist der Gedanke an die verzeihende Liebe und Erbarmung Gottes und ihr gegenüber lös't sich der Schmerz in freudig gerührten Dank auf.

Diese vollkommene übernatürliche Demuth ist, weil von der Liebe erregt und von der Liebe beseelt, nicht etwa nur das negative Fundament der christlichen Tugend, sondern sie ist selbst eine besondere Form der christlichen Tugend und die Stütze aller anderen Tugenden.

Als einzelne Akte oder Funktionen derselben werden von Vätern und Moraltheologen insbesondere folgende aufgeführt:

1) gern und willig anerkennen, daß man von und durch sich selbst nichts, sondern daß man Alles, was man ist, durch Gott ist, ja daß man durch sich selbst nur ein armer, strafwürdiger Sünder ist;

2) sich der Gnaden und Gaben Gottes für unwürdig halten;

3) nicht wünschen, hochgeschätzt oder geehrt zu werden, vielmehr im Innern das Gegentheil wünschen;

4) Niemanden verachten, Niemandem vorgesetzt sein wollen, sondern im Innern Andere sich vorsetzen, im Hinblicke auf die eigenen Fehler und Schwächen und auf die Vorzüge der Andern;

5) in Allem sich Gott unterwerfen und den Vorgesetzten sich unterwerfen um Gottes willen;

6) Verachtung, Schmach, Demüthigung nach dem Beispiele Jesu Christi mit Gleichmuth ertragen, ja lieben;

7) in den äußeren Dingen des Lebens nicht nach Hohem streben, sondern stets das Niedere erwählen, doch mit Rücksicht auf Stand, Würde und Amt.

Diese Funktionen sind eingeschlossen in der bekannten Maxime des heil. Bernard:

Spernere mundum,
Spernere neminem,
Spernere se ipsum,
Spernere se sperni.

§. 113.

Nothwendigkeit und Schwierigkeit der Demuth.

1) Die Nothwendigkeit der Demuth ergibt sich aus Gesagtem von selbst. Oder wie könnte man wohl ihre Nothwendigkeit noch bezweifeln, nachdem man erkannt, daß sie die Grundlage des christlichen Lebens und die unentbehrliche Stütze aller und jeder christlichen Tugend ist. In der That sind alle Tugenden nur insoweit gesichert, als die Demuth ihnen zur Seite geht, als sie von der Demuth gleichsam umhüllt und überkleidet sind. Reue, Gebet, Feindesliebe, Sanftmuth, Geduld, Friedfertigkeit u. dgl.: sie alle werden von der Demuth gestützt und sie stehen und fallen mit ihr. Ein berühmter Kirchenlehrer sagt daher mit Recht: „Wer Tugenden ohne Demuth sammeln will, trägt nur Staub gegen den Wind [1]. Auch hat man deßhalb von jeher in der

1) Gregor d. Gr. sup. psalm. 4. poenit.

Demuth den Prüfstein und Gradmesser der ächten Tugend erkannt, wovon sich aus Kirchenlehrern und Ascetikern die merkwürdigsten Belege beibringen ließen.

Die heilige Schrift lehrt die Nothwendigkeit der Demuth nicht nur theoretisch [1]), sondern auch praktisch durch das lebendige Beispiel Jesu Christi, der seligsten Jungfrau, jener demüthigen Magd des Herrn, der Apostel und anderer Heiligen.

2) Aber wie nothwendig diese Tugend ist, ebenso schwer ist sie zu erlangen und zu behaupten. Unter den Feinden, die jeder Mensch zu bekämpfen hat, ist Hochmuth der erste und der letzte. Er senkt sich unter allen sündhaften Keimen am tiefsten in das menschliche Herz ein und erscheint hier in tausend Gestalten, in der Gestalt der Tugend, ja in der Gestalt der Demuth selbst. Wie schwer ist es, von sich selbst loszulassen; wie schwer jenes: spernere se ipsum und noch mehr jenes spernere se sperni. Von Natur ist dieses dem Menschen nicht möglich, es ist ihm nur möglich durch die Gnade, welche die Natur überwindet. Den Heiden war die Demuth selbst ihrem Namen nach unbekannt.

§. 114.

Gegensatz.

Der conträre Gegensatz der Demuth ist der Hochmuth. Er besteht in dem unordentlichen Wohlgefallen an sich selbst [2]) und ist seinem tiefsten Wesen nach directe Opposition gegen Gott, gleichsam Entgötterung Gottes und Vergötterung seines eigenen Ich, daher auch von Augustinus geradezu falsche Nachäffung Gottes genannt [3]). Aus dieser seiner Natur erklärt es sich, wenn er in der heiligen Schrift sowohl, wie von den Lehrern der Kirche vorgestellt wird als das

---

1) Vergl. Matth. 18, 14; Luk. 9, 48; 18, 14; Jakob. 4, 6. u. a.

2) Augustinus definirt ihn durch: perversae celsitudinis appetitus (civit. Dei XIV. 13.); genauer Thomas durch: inordinatus appetitus propriae excellentiae. (2. 2. qu. 162. art. 2.).

3) Civit. Dei XIX. 12: Superbia perverse imitatur Deum, odit namque cum sociis aequalitatem sub illo, sed imponere vult sociis dominationem suam pro illo.

Radikal-Böse, als die Sünde Satans und als Ursprung jeder Sünde [1]).

Als direkte Opposition gegen Gott ist der Hochmuth wenigstens in formeller Beziehung unter den Sünden die schwerste. Zu deutlicherer Erkenntniß dieser seiner Schwere verdient noch bemerkt zu werden, daß nach Lehre der Schrift wie der Väter Gott den Hochmüthigen nicht selten dadurch straft, daß er ihn in die Sünde der Unkeuschheit fallen läßt. Denn die Unkeuschheit, in formeller Beziehung nicht so schwer, als der Hochmuth, ist beschämender, weil sie den Menschen zum Thiere herabwürdigt (der Hochmüthige, sagt Bourdaloue in seiner Rede sur l'impureté, sündigt als Engel, der Geizige als Mensch, der Unzüchtige als Thier), und ist daher vorzugsweise geeignet, den stolzen Sinn zu brechen [2]).

Uebrigens muß man, wie bei der Demuth, so auch beim Hochmuthe zwischen dem vollendeten und unvollendeten unterscheiden. Der unvollendete äußert sich in einzelnen nicht gehörig unterdrückten Regungen und ist nicht vollkommen freiwillig, weßhalb er denn von den Morallehrern auch nur als läßliche Sünde aufgefaßt wird. Der vollendete Hochmuth dagegen ist bewußte und direkte Opposition gegen Gott oder die von Gott festgesetzte Ordnung. Doch sind die Uebergänge vom einen zum andern oft fein und unmerklich und nicht immer läßt sich genau

---

1) Vergl. Sirach. 10, 15; Bonav. breviloqu. p. III. c. IX. «Cum peccatum mortale sit actualis a primo principio recessus; recessus autem a primo principio non potest esse nisi per contemptum ipsius vel in se ipso, vel in suo praecepto, contemptus autem primi principii cum sit superbia; necesse est, quod omnis mortalis peccati culpa sive offensa initium sumat a superbia.» Gregor der Gr. nennt die superbia: regina vitiorum (in 31 Moral. c. 17).

2) Vergl. Röm. 1, 28; Isidor 2. de summo bono c. 38.: Omni vitio deteriorem esse superbiam seu propter hoc, quod a summis personis et primis afficitur, seu quod de opere justitiae et virtutis exoritur, minus, quae ejus culpa sentitur. Luxuria vero carnis ideo notabilis omnibus est, quoniam statim per se turpis est, et tamen dispensante Deo superbia minor est; sed qui detinetur superbia et non sentit, labitur in carnis luxuriam, ut per hanc humiliatus a confusione exurgat.

bestimmen, wo der unvollendete Hochmuth aufhört und der vollendete beginnt:

Passend werden von Gregor d. Gr. vier Hauptarten des Hochmuths unterschieden:

1) das Gute, das man besitzt, auf sich selbst zurückführen;

2) es zwar zurückführen auf Gott, aber es auf Rechnung seiner Verdienste schreiben;

3) sich Vorzüge beilegen, die man nicht besitzt;

4) Vorzüge, die man besitzt, mit Selbstgefälligkeit und Verachtung der Mitmenschen nach außen hervorkehren.

Auf diese vier Hauptarten lassen sich alle einzelnen Erscheinungsweisen des Hochmuths zurückführen: Anmaßung, Eitelkeit, Ruhmredigkeit, Heuchelei u. dgl.

Uebergang zu den drei folgenden Hauptstücken.

§. 115.

Von den theologischen Tugenden im Allgemeinen.

1) Die Seele des christlichen Lebens ist die Gemeinschaft mit Gott durch Jesus Christus im heiligen Geiste[1]). Diese Gemeinschaft vermittelt und vollzieht sich durch die drei theologischen Tugenden: Glaube, Hoffnung und Liebe. Sie vollzieht sich in letzter Instanz durch die Liebe, denn dieses ist gerade das Wesen der Liebe, daß sie uns mit Gott, dem Geliebten, vereinigt; vermittelt aber wird sie durch den Glauben und durch die Hoffnung; die Liebe nämlich setzt den Glauben voraus, und zwischen dem Glauben und der Liebe in der Mitte schwebt die Hoffnung, den Uebergang bildend von der einen Tugend zur andern.

2) Theologische werden diese Tugenden, im Unterschiede von den sogenannten religiösen oder rein sittlichen, deßhalb genannt, weil Gott ihr unmittelbares materielles, wie formelles Objekt und ihr unmittelbarer Urheber ist.

a. Gott ist ihr unmittelbares materielles Objekt oder der unmittelbare Gegenstand, auf den sie sich beziehen. Unmittelbarer

---

1) 2 Kor. 13, 13.

Gegenstand des Glaubens nämlich ist Gott: sein Dasein, seine Vollkommenheiten, seine Dreipersönlichkeit, seine Rathschlüsse und Werke; unmittelbarer Gegenstand der Hoffnung ist wiederum Gott: der ewige Besitz und Genuß Gottes sammt Allem, was dazu dient und verhilft; und der unmittelbare und erste Gegenstand der Liebe endlich ist ebenfalls Gott: Gott, wie er in und an sich selbst ist.

b. Gott ist das unmittelbare formelle Objekt oder das Motiv dieser Tugenden: ich glaube wegen Gott, ich hoffe und liebe wegen Gott; mein Glaube stützt sich nämlich auf Gottes ewige Wahrhaftigkeit, meine Hoffnung auf Gottes Treue in seinen Verheißungen, meine Liebe auf Gottes unendliche Liebenswürdigkeit und Vollkommenheit.

c. Endlich ist Gott ihr unmittelbarer Urheber; er bringt sie als wirkende Ursache in der Seele hervor, oder in einer zwar bildlichen aber von der heiligen Schrift und der Kirche geheiligten Ausdrucksweise zu reden, er gießt sie durch den heiligen Geist der Seele ein, weshalb sie auch genannt werden eingegossene Tugenden (virtutes infusae) im Gegensatze zu den rein sittlichen, die man erworbene (virtutes acquisitae) nennt. Während wir nämlich die Befähigung zu diesen rein sittlichen Tugenden, die sich zunächst auf das natürlich sittliche Gebiet erstrecken und uns zu unserm natürlichen Ziele hinleiten, in unserer eigenen sittlichen Natur tragen: sind wir zu jenen theologischen, zu unserem übernatürlichen Ziele uns hinleitenden Tugenden von Natur aus nicht befähigt; denn zwischen Natur und Uebernatur besteht eine Kluft, die durch keine auch noch so große Steigerung natürlicher Kraftäußerungen sich jemals ausfüllen läßt. Vielmehr muß Gott sich zu uns herablassen, wenn wir uns zu ihm erheben, er muß uns mit göttlichen Keimen befruchten, wenn wir Gottgefälliges wirken, er muß das Princip eines höheren Lebens schöpferisch in uns hineinlegen, wenn wir hier auf Erden ein höheres himmlisches Leben zu führen wirklich im Stande sein sollen. Und eben dieses bezeichnet der Ausdruck: eingießen [1]), ein Ausdruck, der, wie eben

1) Genau so erklärt ihn Thomas 1. 2. qu. 62. art. 1. Nachdem er zwischen einer natürlichen und einer übernatürlichen Seligkeit unterschieden

bemerkt, der heil. Schrift selbst entlehnt (Röm. 8, 1.) und von der heil. Synode von Trient ebenfalls angewendet worden ist (sess. VI. de justific. cap. 7.).

3) Wenn wir aber von Natur zu Uebung dieser Tugenden nicht befähigt sind, so folgt daraus nicht, daß wir dafür in unserer Natur auch keine Anknüpfungspunkte besitzen; sondern so wenig diese höchsten sittlichen Zustände nach pelagianischer Auffassungsweise bloße Entwickelungen und Steigerungen der natürlichen Vermögen sind, so wenig sind sie nach einseitiger und craß supernaturalistischer Denkweise dem Menschen fremd und ihm gleichsam nur äußerlich und mechanisch aufgedrungen; ihre natürlichen Anknüpfungspunkte haben sie nämlich in der Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott: der Glaube in seinem Erkenntniß-, die Hoffnung und die Liebe in seinem höheren Begehrungs- und Willensvermögen.

Hieraus erklärt sich auch, wenn Tertullian von einer anima naturaliter christiana redet und daß selbst der gefallene Mensch sich immer noch zum Göttlichen hingezogen fühlt, wie es in Absicht auf die Liebe sehr bezeichnend Franz von Sales in folgenden Worten ausspricht: Es ist eine heilige Anlage, Gott über alles zu lieben, geblieben, auch das natürliche Licht, durch welches wir erkennen, daß seine höchste Güte über alles liebenswürdig ist; und es ist unmöglich, daß nicht Einer, der aufmerksam an Gott denkt, durch eine bloß natürliche Belehrung dazu angeregt, eine gewisse Bewegung der Liebe empfinde, welche aus jener schlummernden Anlage unserer Natur im Grunde des Herzens aufsteigt. Freilich ist diese Liebe keine vollkommene, denn ihn über alles zu lieben, welches die

---

hat, äußert er sich in Beziehung auf letztere folgendermaßen: Et quia hujusmodi beatitudo proportionem humanae naturae excedit, principia naturalia hominis, ex quibus procedit ad bene agendum secundum suam proportionem, non sufficient ad ordinandum hominem in beatitudinem praedictam: unde oportet quod superaddantur homini divinitus aliqua principia, per quae ita ordinetur ad beatitudinem supernaturalem, sicut per principia naturalia ordinatur ad finem connaturalem non tamen absque adjutorio divino et hujusmodi principia virtutes dicuntur theologicae.

wahre Reife der Liebe wäre, gelingt nur den Herzen, die von der himmlischen Gnade beseelt und unterstützt, die im Stande der heiligen Liebe sind, und die geringe unvollkommene Liebe, zu welcher die Natur in sich selbst die Versuche fühlt, ist nur ein gewisses Wollen, ohne zu wollen [1].

4) Aus eben Gesagtem begreift sich, daß, ob uns gleich diese Tugenden unmittelbar durch den heiligen Geist eingegossen werden, wir uns doch weder vor noch nach ihrem Empfange gegen sie rein passiv zu verhalten haben. Vielmehr haben wir uns, unterstützt von der göttlichen Gnade, vor ihrem Empfange auf diesen Empfang vorzubereiten durch Akte des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, und nach ihrem Empfange haben wir die darin enthaltenen Tugendkeime zu entwickeln, oder, um uns dieses Ausdrucks zu bedienen, sie zu aktualisiren.

5) Drei theologische Tugenden gibt es, nicht mehr und nicht weniger: „Jetzt aber (nämlich auf unserer irdischen Pilgerfahrt) bleiben diese drei: Glaube, Hoffnung und Liebe" [2]. Diese Dreiheit theologischer Tugenden hat einen doppelten Grund, erstlich wird durch dieselbe Gott ganz erreicht, so sehr dieses überhaupt hienieden möglich ist, und dann wird der Mensch dadurch in allen seinen höheren geistigen Vermögen mit Gott verbunden.

Gott wird dadurch ganz erreicht; denn Gott kann betrachtet werden entweder als das höchste Gut an sich und so wird er erreicht durch die Liebe, oder als das höchste Gut für uns und so wird er erreicht durch die Hoffnung; um aber in der einen wie in der andern Beziehung von uns erreicht werden zu können, muß er zuvor erkannt sein, und dieses geschieht durch den Glauben.

Zweitens wird auch durch diese Dreiheit der Mensch in allen seinen höheren geistigen Vermögen mit Gott verbunden; in seinem Erkenntnißvermögen durch den Glauben; in seinem Begehrungs- und Willensvermögen durch die Hoffnung und durch die Liebe. Der Glaube erkennt Gott, die Hoffnung begehrt Gott, wie er für uns ist, die Liebe begehrt ihn, wie er an sich ist und vereinigt mit ihm.

---

1) Vergl. Theotimus l. I. c. 15—18.

2) 1 Kor. 13, 13.

6) Die größte unter diesen drei Tugenden ist die Liebe [1], und zwar deßhalb, weil uns die Liebe Gott mehr annähert, als der Glaube und die Hoffnung. Die beiden letzteren Tugenden lassen zwischen uns und Gott noch eine gewisse Trennung bestehen; denn der Glaube geht auf Dinge, die man nicht schaut, die Hoffnung auf Dinge, die man nicht besitzt, die Liebe aber vereinigt mit dem Geliebten [2]. Auch dauert die Liebe im Jenseit noch fort, freilich verklärt und vervollkommnet; der Glaube aber geht jenseits über in's Schauen und die Hoffnung in Besitz.

7) Endlich sind die drei theologischen Tugenden die Mütter aller vollkommenen Tugenden, der religiösen, wie der sittlichen. Denn wenn auch der Mensch ohne Glaube, Hoffnung und Liebe gewisser natürlichen Tugenden fähig ist, so hat doch keine Tugend, die nicht in diesen dreien uud namentlich in der Liebe wurzelt, vor Gott irgend einen Werth, nach den Worten des Apostels: „Wenn ich die Sprachen der Menschen und Engel redete, hätte aber die Liebe nicht, so wäre ich wie ein tönendes Erz oder eine klingende Schelle."

Zweites Hauptstück.

Der Glaube.

---

§. 116.

Begriff des Glaubens im Allgemeinen.

Glauben im weitesten Sinne des Wortes ist nach Augustinus ein Denken mit Zustimmung (cogitare cum assensu) [3].

---

1) 1 Kor. 13, 13.

2) Thom. 1. 2. qu. 66. art. 6. Est enim amatum quodammodo in amante et etiam amans per affectum trahitur ad unionem amati, propter quod dicitur 1 Joan. 4, 16: qui manet in charitate in Deo manet et Deus in eo.

3) De praedest. Sanctor. c. 2.

Nehmen wir diese auch von Thomas [1]) adoptirte Definition zum Ausgangspunkte unserer weiteren Erörterungen, so wird dadurch der Glaube ebensosehr als Akt des Willens, denn als Akt des Erkenntnißvermögens hingestellt: das letztere, indem er als ein Denken — offenbar ein Akt des Erkenntnißvermögens — das erstere, indem er als Denken mit Zustimmung gefaßt wird und Zustimmung ein Akt des Willens ist [2]). Diese Bemerkung als richtig vorausgesetzt, wird es leicht sein, den Glauben von andern Erkenntnißarten zu unterscheiden und seinen Begriff selbst genauer zu bestimmen.

Es lassen sich nämlich sämmtliche Erkenntnißarten eintheilen in unmittelbare und vermittelte. Die einzige unmittelbare Erkenntnißart ist das Schauen (visio), das entweder ein rein sinnliches, oder ein intellectuelles ist. Hieraus erklärt sich die Entgegensetzung von Glauben und Schauen, wie sie öfters in der heiligen Schrift selbst vorkommt. „Wir wissen," sagt der Apostel, „daß wir Pilgrime entfernt vom Herrn sind, so lange wir im Leben sind, denn im Glauben wandeln wir und nicht im Schauen" (per fidem ambulamus et non per speciem) [3]); und anderswo nennt er den Glauben „eine Grundfeste dessen, was wir hoffen, und einen Beweis dessen, was nicht gesehen wird" (argumentum non apparentium) [4]). Mittelbare Erkenntnißarten außer dem Glauben sind noch das Meinen (opinari) nebst seinen verschiedenen Spiel- und Unterarten, und das Wissen (intelligere).

Vom Meinen unterscheidet sich der Glaube durch die damit verbundene Zweifellosigkeit, Entschiedenheit, subjective Gewißheit. Denn wer glaubt, zweifelt nicht mehr, sondern ist überzeugt und zwar fest überzeugt: is credit, sagt der Römische Katechismus, cui aliquid sine ulla haesitatione certum et persuasum est [5]); beim Meinen aber bleibt noch die Furcht bestehen, daß auch das Gegentheil richtig sein möchte. Auf einer noch tieferen Stufe als

---

1) 2. 2. qu. 2. art. 1.

2) Thom. 2. 2. qu. 2. art. 1.

3) 2 Kor. 5, 7.

4) Hebr. 11, 1.

5) P. I. c. II. qu. 2.

das Meinen steht das Vermuthen (suspicari), wobei jene Furcht in einem noch höheren Grade besteht. Auf der tiefsten Stufe der Erkenntnißleiter endlich steht der Zweifel, wenn er überhaupt noch hieher zu rechnen ist, denn der Zweifelnde neigt sich eigentlich auf keine Seite, sondern schwankt zwischen zwei Theilen unentschieden hin und her [1].

Es bleibt somit von den mittelbaren Erkenntnißarten das Wissen allein noch übrig. Von diesem unterscheidet sich der Glaube keineswegs, wie oft irrthümlich behauptet worden, durch einen geringeren Grad subjectiver Gewißheit, indem dem theologischen Glauben z. B. gerade die höchste Gewißheit zur Seite geht, sondern lediglich dadurch, daß er ein freigewolltes Erkennen, ein Anerkennen, ein Zustimmen ist. Das Wissen (intelligere, nach der treffenden Bemerkung des heil. Thomas gleichsam ein intus-legere) [2] ist eine Erkenntniß, die sich in Folge innerer Einsicht dem Geiste aufdringt, mithin auf Denknothwendigkeit beruht; der Glaube aber beruht auf Freiheit; der Wissende stimmt der Wahrheit bei, weil er muß, weil er sie einsieht; der Glaubende stimmt ihr bei, weil er will und obgleich er sie nicht einsieht. Freilich eine absolute Nöthigung findet auch beim Wissen nicht statt, denn in gewisser Beziehung ist jedes Wissen, das mathematische nicht ausgenommen, ein freies, weil man immer noch widerstreben kann, wenn auch auf die Gefahr hin, als Narr zu erscheinen; und in diesem Betracht hat man wohl nicht mit Unrecht behauptet, daß das Wissen selbst seinen tiefsten Grund im Glauben habe [3].

---

1) Thom. 2. 2. qu. 2. art. 1. Quidam vero actus intellectus habent quidem cogitationem informem absque firma assensione, sive in neutram partem declinent, sicut accidit dubitanti, sive in unam partem magis declinent, sed tententur (tenentur) aliquo levi signo, sicut accidit *suspicanti*, sive uni parti adhaereant, tamen cum formidine alterius, quod accidit opinanti. Sed actus iste, qui est *credere*, habet firmam adhaesionem ad unam partem, in quo convenit credens cum sciente et intelligente.

2) Thom. 2. 2. qu. 8. art. 1.

3) Fichte's Versuch, seine Leser zum Verständniß seiner Philosophie zu zwingen, hat bekanntlich wenig Erfolg gehabt.

Ist aber der Glaube im Gegensatze zum Wissen ein freies Zustimmen, ein freigewolltes Erkennen, so fragt es sich, was denn eigentlich den Willen zu dieser freien Zustimmung oder Anerkennung bewege, da sich doch ohne einen Beweggrund der freie Wille niemals bewegt. Die innere Einsicht kann es nicht sein, denn Erkennen aus innerer Einsicht ist, wie wir eben gesehen, das Wissen; es kann mithin dieser Grund nur eine Auktorität sein, die dem Menschen sich mit hinlänglichem Ansehen ankündigend an ihn die Zumuthung stellt, daß er sich ihr unterwerfe. Daher kann man sagen: Glauben ist ein festes Beistimmen, oder was ganz dasselbe ist, ein festes Fürwahrhalten auf Grund einer sich kundgebenden Auktorität. Diese allgemeine Bestimmung des Begriffes von Glauben als richtig zugegeben, wird sich die weitere Frage, was unter dem theologischen Glauben zu verstehen sei, nun leicht beantworten lassen.

§. 117.

Begriff des theologischen Glaubens.

Wie eben bemerkt ward, ist der Glaube ein festes Fürwahrhalten auf Grund einer sich kundgebenden Auktorität. Zwei Punkte sind es, in denen dieser Begriff einer näheren Bestimmung fähig ist: 1) der Gegenstand des Fürwahrhaltens oder das materielle Object des Glaubens; 2) die Auktorität des Fürwahrhaltens oder das formelle Object, das Motiv des Glaubens. Was zuerst das materielle Object des Glaubens betrifft, so besteht dieses entweder in natürlichen Wahrheiten (Realität der Außenwelt, Realität der Innenwelt, natürliche geschichtliche Thatsachen) oder in übernatürlichen; und hienach läßt sich der Glaube selbst in den natürlichen oder menschlichen (fides humana) und in den übernatürlichen oder göttlichen Glauben (fides divina) unterscheiden.

Was das formelle Object oder das Motiv des Glaubens betrifft, so kann dieses wiederum entweder eine natürliche oder eine übernatürliche Auktorität sein. Die natürliche Auktorität aber ist wieder entweder eine äußere (fremde glaubwürdige Zeugnisse) und den hierauf sich stützenden Glauben nennt man den historischen (fides

historica), oder eine innere (eigene Vernunftgründe) und den hierauf sich stützenden Glauben nennt man den Vernunft- oder Denkglauben (fides philosophica). Der auf übernatürlicher göttlicher Auktorität beruhende Glaube ist der theologische Glaube im engsten Sinne (fides theologica). Die Ausdrücke fides divina und fides theologica besagen somit nicht dasselbe, die erstere Bezeichnung geht auf den Inhalt, die letztere geht auf die Form des Glaubens; die fides theologica ist zwar immer auch eine fides divina, weil alles, was Gott geoffenbart, übernatürlichen Inhalts ist und sich entweder auf ihn selbst oder auf sein Verhältniß zu uns oder auf unser Verhältniß zu ihm bezieht [1]), aber nicht umgekehrt ist die fides divina auch immer eine fides theologica, indem es auch einen religiösen Vernunftglauben gibt. Könnte z. B. ein Philosoph aus rein rationellen Gründen an die Lehre von der Trinität glauben, gerade wie solche von der Kirche aufgestellt wird: so wäre dieser sein Glaube wohl eine fides divina, aber keine fides theologica. Die letztere steht höher. Den theologischen Glauben, womit wir uns hier fortan allein zu beschäftigen haben, können wir daher genauer also bestimmen: Er ist eine gewisse, zweifellose Zustimmung zu den von Gott geoffenbarten Wahrheiten auf Grund der göttlichen Wahrhaftigkeit.

Dieser theologische Glaube im engsten Sinne, fides vorzugsweise genannt, setzt somit den Glauben an das Offenbarungsfactum bereits voraus, denn um glauben zu können, was Gott geoffenbart hat, muß ich erst glauben, daß sich Gott geoffenbart hat; der Glaube an das Offenbarungsfactum ist noch nicht der theologische Glaube im strengsten Sinne, weil das Motiv desselben nicht die göttliche Wahrhaftigkeit ist — müßte ja doch sonst wieder eine zweite Offenbarung die Realität der ersten verbürgen, sowie die Realität dieser zweiten wieder durch eine dritte und so fort bis in's Unendliche verbürgt werden müßte —, sondern die übernatürlichen Thatsachen, namentlich Wunder und Weissagungen, wovon die

1) Wenn wir dasjenige, was geglaubt wird, betrachten, sagt der heilige Thomas, so ist es nicht nur Gott allein, sondern noch vieles Andere, das jedoch nur insofern Gegenstand des Glaubens ist, als es in Beziehung zu Gott steht. (Thom. 2. 2. qu. 1. art. 1.)

Offenbarung begleitet ist und begleitet sein muß, um vom Menschen als solche erkannt werden zu können (motiva credibilitatis revelationis divinae.)

Es übrigt nur noch hinzuzufügen, wie und wodurch ich nach erlangter Ueberzeugung, daß Gott sich wirklich geoffenbart hat, in der Erkenntniß des Offenbarungsinhaltes vor jedem Irrthume geschirmt werde. Denn so lange es mir nicht möglich ist, über den Inhalt der Offenbarung eine untrügliche Gewißheit zu erlangen, ist auch der Glaube in dem angegebenen Sinne nicht möglich. Wie die katholische Dogmatik nachweist, erlange ich eine solche untrügliche Gewißheit einzig durch das Lehrwort der Kirche, welche unter unmittelbarer Leitung des heiligen Geistes die in Schrift und Ueberlieferung niedergelegte göttliche Offenbarung an die Menschheit untrüglich vermittelt. Nehmen wir auch diese Bestimmung noch in die Definition des Glaubens auf, so wird sie vollständig also lauten: Der (theologische) Glaube ist ein festes Fürwahrhalten alles dessen, was Gott geoffenbart hat und durch seine Kirche uns als geoffenbart vorstellt.

Was wir glauben sollen, hat Gott 1) geoffenbart und 2) stellt er es uns als geoffenbart vor; er selbst hat es geoffenbart, er selbst stellt es uns, durch seine Kirche nämlich, als geoffenbart vor, so daß in beider Beziehung der Grund des Glaubens Gott selbst ist. Wessen Glaube nicht auf diesem Grunde ruht, oder wer nicht wegen Gott glaubt, hat den theologischen Glauben nicht und ist kein Gläubiger (fidelis) [1]).

Hieraus folgt, daß der Glaube nicht bestehen kann mit der bewußten Verwerfung auch nur einer einzigen von der Kirche als

---

1) Sequitur fidem Deo esse habendam summe, hoc est, per se, sine alieno testimonio, vel interveniente argumentorum probatione, eo solum pure et simpliciter, quia Deus *dixit:* ut hoc solum tota sit causa et fundamentum credendi verbis Dei.... Nam si verbis Dei non propterea credo, quia ipse dicit, sed aliud requiro testimonium, aut probationem, tunc magis alteri cuipiam credo quam Deo. Aut si ob rationis meae duntaxat adstipulationem credo, tum potius mihi quam Deo credo: et me supra Deum pono, meae rationi et sensui meo plus credens quam Deo. Raymund. d. sab. theol. nat. c. 209.

geoffenbart vorgestellten Wahrheit, und daß mithin der Glaube der Häretiker nicht Glaube genannt werden kann. Wer nicht festhält, sagt der heil. Thomas, an der untrüglichen göttlichen Glaubensregel, an der Lehre der Kirche, welche ein Ausfluß der ersten in der heiligen Schrift geoffenbarten Wahrheit ist, hat den Zustand des Glaubens nicht, oder dasjenige, was er glaubt, hält er auf eine andere Weise fest, als durch den Glauben. Gleichwie derjenige, welcher in seinem Geiste eine Folgerung festhält, ohne zu wissen, wie sie gefolgert ist, nicht die Wissenschaft davon, sondern nur eine Meinung davon besitzt. Daher ist offenbar, daß derjenige, welcher festhält an der Lehre der Kirche, wie an einer untrüglichen Regel, allem beistimmt, was die Kirche lehrt, denn wenn er von dem, was die Kirche lehrt, nur festhält, was er will, und nicht festhält, was er nicht will, so hält er nicht mehr fest an der Lehre der Kirche, als der untrüglichen Regel, sondern an seinem eigenen Willen.... Und so ist offenbar, daß ein Häretiker, der auch nur Einen Glaubensartikel verwirft, auch in Beziehung auf die andern Glaubensartikel keinen Glauben, sondern nur eine Meinung hat [1]).

Beruht aber der theologische Glaube, wie wir gesehen, auf göttlichem Ansehen, so muß er auch die höchste Gewißheit mit sich führen, denn einen sicherern Grund als Gott gibt es nicht; trügen kann das Zeugniß unserer Sinne, trügen kann die Vernunft, aber Gott, die ewige Wahrheit und Wahrhaftigkeit, kann weder trügen noch betrogen werden. Nulla enim, sagt der Römische Katechismus, fidelibus potest accidere dubitatio in iis, quorum Deus auctor est, qui est ipsa veritas. Mögen die Wahrheiten, die der Glaube lehrt, unserer Vernunft mehr oder weniger zugänglich, mögen sie ihr ganz unzugänglich sein: der Gläubige umfaßt sie alle mit gleicher zweifelloser Gewißheit; er gibt, wie der Apostel sagt, seinen Geist unter den Gehorsam des Glaubens gefangen, und weit entfernt, hierin unvernünftig zu handeln, handelt er vielmehr sehr vernünftig, daß er seine trügliche Vernunft einer untrüglichen, daß er seine menschliche Vernunft der göttlichen in Demuth unterwirft.

1) Thom. 2. 2. qu. 5. art. 3.

Unterscheidung verschiedener Arten des theologischen Glaubens.

Das Verständniß des Folgenden ist bedingt von der Unterscheidung der verschiedenen Arten des theologischen Glaubens, unter denen die wichtigsten sind:

1) der habituelle und der aktuelle;

2) der lebendige und der todte Glaube.

Beide Arten haben wir jetzt näher zu betrachten.

§. 118.

Der habituelle und aktuelle Glaube.

1) Unter dem habituellen Glauben (fides habitualis) versteht man den Glaubenszustand, d. h. die Tüchtigkeit des Geistes und die bleibende Geneigtheit des Willens, alles zu glauben, was Gott geoffenbart hat und durch die Kirche uns zu glauben vorstellt. Diesen Glaubenszustand kann, wie wir früher gesehen, der Mensch durch sich selbst nicht hervorbringen; er wird hervorgebracht unmittelbar von Gott; oder der zuständliche Glaube wird dem Menschen bei der ersten Rechtfertigung, in der heiligen Taufe, zugleich mit den beiden anderen theologischen Tugenden, der Hoffnung und der Liebe, eingegossen, sei es, daß der Mensch das Sakrament der Wiedergeburt noch unmündig und des Vernunftgebrauchs noch nicht fähig, oder daß er es als Mündiger empfängt. Im ersten Falle ist seinerseits eine Vorbereitung darauf weder möglich, noch erforderlich; im zweiten Falle bedarf es einer solchen (§. 107.), und zwar steht unter den dazu disponirenden Handlungen der Akt des Glaubens selbst oben an [1]).

Ehe mithin den Erwachsenen der Glaube als Tugend eingegossen werden kann, müssen sie zuvor aktuell glauben, welcher aktuelle Glaube aber, wie sich von selbst versteht, zwar ein übernatürlicher, weil durch die Gnade angeregter, aber noch kein verdienstlicher Akt ist. Aber auch nachdem der Glaube als Tugend

1) Konc. v. Trient Sess. VI. cap. 6.: Disponuntur autem ad ipsam justitiam, dum excitati divina gratia et adjuti fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum credentes vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt.

in uns hervorgebracht ist, haben wir uns gegen ihn nicht passiv zu verhalten, vielmehr sollen wir, mitwirkend mit der göttlichen Gnade, den Glauben freithätig ergreifen, ihn zu unserm eigenen geistigen Besitzthum, gleichsam zum stehenden Princip unseres ganzen Lebens machen oder ihn aktualisiren.

2) Der aktuelle Glaube (fides actualis) besteht, wie der Name schon ausdrückt, in einzelnen, abgebrochenen, vorübergehenden Glaubensakten. Auch diese einzelnen Glaubensakte kommen nicht zu Stande ohne Gott und seinen übernatürlichen Gnadenbeistand. Es wird nämlich, wie Thomas bemerkt, zu solchen Glaubensakten zweierlei erfordert, erstlich, daß dem Menschen etwas Glaubwürdiges vorgestellt wird und zweitens, daß der Mensch den Glaubensgegenständen zustimmt. In der ersten Hinsicht ist offenbar der Glaube unmittelbares göttliches Gnadengeschenk, indem dasjenige, was des Glaubens ist, die menschliche Vernunft übertrifft und also ohne göttliche Offenbarung zur Kenntniß des Menschen nicht gelangen würde; sei es nun, daß Gott es dem Menschen unmittelbar offenbart, oder sei es, daß er es ihm durch von ihm gesandte Glaubensboten vorstellt. Was zweitens die Zustimmung zu dem Offenbarungsinhalte betrifft, so lassen sich zwei wirkende Ursachen unterscheiden, die äußere und die innere; die äußere (ein sichtbar vor Augen tretendes Wunder oder die Glaubensverkündigung durch einen dritten) ist keine hinreichende Ursache, weil Manche Wunder sehen und die Glaubensverkündigung anhören und doch nicht glauben, während Andere, die dasselbe sehen und hören, den Glauben annehmen. Man muß daher nothwendig noch eine andere innere Ursache zulassen, welche den Menschen innerlich zur Zustimmung bewegt. Als eine solche innere Ursache bezeichneten die Pelagianer den bloßen freien Willen des Menschen und behaupteten deshalb, der Anfang des Glaubens gehe aus von uns selbst, indem es lediglich auf uns selbst ankomme, dem Glaubensinhalte bereitwillig zuzustimmen, nur des Glaubens Vollendung geschehe durch Gott, von welchem uns das zu Glaubende vorgestellt wird. Diese Ansicht aber ist falsch; denn wenn der Mensch demjenigen, was des Glaubens ist, zustimmt, so wird er über seine Natur erhoben, und solches muß ihm verliehen werden

von einem übernatürlichen, ihn innerlich bewegenden Princip d. h. von Gott. Demgemäß wird auch in der heiligen Schrift der Glaube vorgestellt als Werk göttlicher Gnade, welche die Herzen der Hörenden öffne, auf daß sie auf den Vortrag der Wahrheit achten [1]).

§. 119.

Der todte und der lebendige Glaube.

1) Der todte Glaube (fides mortua, auch fides imperfecta, f. cognitionis, f. theoretica, f. otiosa genannt) ist der Glaube, welcher von der Liebe nicht beseelt ist und auf Gesinnung und Leben keinen bestimmenden Einfluß übt. Nach der heil. Schrift ist derselbe zwar zur Seligkeit durchaus ungenügend [2]), doch kann er gleichwohl noch der wahre Glaube sein; müßte man ja sonst annehmen, daß mit dem Verluste der heiligmachenden Gnade oder der Liebe, d. h. durch jede schwere Sünde auch der Glaube verloren gehe, eine Annahme, welche von der heil. Synode zu Trient ausdrücklich verworfen wird [3]).

Hieraus ergeben sich folgende Bestimmungen:

a) Die Liebe ist dem Glauben als solchem nicht wesentlich; sie ist die Form des Glaubens, aber, in der Schulsprache zu reden, nicht die substanzielle, physische oder innere Form (forma substantialis, physica, intrinseca), sondern nur die äußere Form (forma extrinseca); sie umgibt den Glauben nur wie das Kleid den nackten Körper [4]).

b) Die Bezeichnung des Glaubens als des Fundaments der Rechtfertigung [5]) ist in einer gewissen Hinsicht wenigstens auch auf den todten Glauben anwendbar. Wie nämlich das Fundament eines materiellen Gebäudes schon, wenn der Bau begonnen wird,

1) Thom. 2. 2. qu. 6. art. 1.

2) Jac. 2, 14.

3) Sess. VI. can. 28.: Si quis dixerit amissa per peccatum gratia simul et fidem semper amitti, aut fidem, quae remanet, non esse veram fidem, licet non sit viva, aut eum, qui fidem sine charitate habet, non esse christianum, anath. s.

4) Vergl. Thom. 2. 2. qu. 6. art. 2.

5) Sess. VI. c. 8.

und ehe noch das Dach das Gebäude bedeckt, die Bestimmung eines Fundamentes erfüllt, indem es Mauern und Wände stützt, ebenso verhält es sich mit dem geistlichen Gebäude. Auch wenn das Dach der Liebe dieses Gebäude noch nicht bedeckt, erfüllt der Glaube schon wenigstens in Beziehung auf einen Theil desselben die Bestimmung eines Fundamentes, obgleich er diese Bestimmung in Absicht auf das ganze Gebäude allerdings erst dann erfüllt, wenn er von der Liebe bewegt ist, weil ohne die Liebe das geistliche Gebäude so wenig vollendet ist, wie das Haus ohne das Dach.

c) Auch der todte Glaube kann nicht zu Stande kommen ohne die Gnade. Denn ist der todte Glaube noch der wahre Glaube und kann der wahre Glaube überhaupt ohne die göttliche Gnade nicht entstehen, so kann es gewiß auch der todte Glaube nicht[1].

2) Der lebendige Glaube (f. viva) ist nicht nur die Anerkennung der göttlichen Wahrheit, sondern auch die freudige Umfassung derselben; er ist nicht nur die Basis, sondern auch das Princip des christlichen Lebens; er bringt nicht nur unsere Vernunft Gott nahe, sondern er verbindet mit Gott auch unser Herz und unsern Willen; er ist mit einem Worte der mit der Liebe verbundene, von der Liebe bewegte und beseelte Glaube. Hieraus erklären sich auch die Bezeichnungen desselben durch fides formata, f. affectionis, f. practica, f. perfecta.

Aus dem Gesagten erhellt auch der bereits von Augustinus[2] gemachte Unterschied zwischen dem credere Deo, dem credere Deum und dem credere in Deum.

Das credo Deum bezeichnet das materielle Object des Glaubens, indem uns, wie Thomas sagt, zu glauben nichts vorgestellt wird, als was sich auf Gott bezieht; das credo Deo bezeichnet das formelle Object des Glaubens; das credo in Deum endlich bezeichnet den Glauben, durch den auch der Wille des Menschen auf Gott als das letzte Ziel hingerichtet ist[3].

---

1) Thom. 2. 2. qu. 2. art. 2.

2) De verbo Domini serm. 61. cap. 2 u. super Joan. tr. 29.

3) Vergl. Catech. Rom. P. I. c. II. qu. 1: Neque eum solum corde credo et ore confiteor, verum *summo studio ac pietate ad illum, veluti summum et perfectissimum bonum contendo.*

Nothwendigkeit, Pflichtmäßigkeit und Tugendcharakter des Glaubens.

§. 120.

Nothwendigkeit.

1) Die Kirche nennt den Glauben den Anfang des menschlichen Heiles, das Fundament und die Wurzel aller Rechtfertigung [1]), und der Apostel sagt: ohne den Glauben ist es unmöglich, Gott zu gefallen; denn wer zu Gott kommen will, muß glauben, daß er sei, und daß er denen, die ihn suchen, ein Belohner sei [2]); anderer Stellen der heil. Schrift, deren unzählige sind, nicht zu gedenken [3]).

Selbst dasjenige, was wir mit unserer natürlichen Vernunft erreichen können (Gottes Dasein, Einheit und Geistigkeit), ist uns zu glauben nothwendig, wofür Thomas folgende Gründe anführt: 1) durch den Glauben gelangt der Mensch schneller zur Erkenntniß der göttlichen Dinge, wogegen die Wissenschaft auf beschwerlichem Umwege dahin führt, so daß ohne den Glauben Manche wohl erst am Ende ihres Lebens Gott erkennen würden. 2) Der größte Theil der Menschheit kann, durch andere Sorgen und Mühen in Anspruch genommen, sich an den Forschungen der Wissenschaft nicht betheiligen und es würde daher die Erkenntniß Gottes, sollte sie durch die Wissenschaft allein vermittelt werden, nur auf einen kleineren Theil beschränkt bleiben. 3) Der Glaube gewährt uns eine größere Sicherheit, wogegen die Vernunft uns vor Irrthum keineswegs sicher stellt. Aehnlicher Weise spricht sich hierüber auch der Römische Katechismus aus [4]).

---

1) Conc. Trid. sess. VI. cap. 8.

2) Hebr. 11. 6.

3) Vergl. Marc. 16, 16; Joh. 3, 18; Joh. 17, 3; 1 Joh. 5, 4. u. a.

4) Est ea humanae mentis et intelligentiae ratio, ut cum alia multa, quae ad divinarum rerum cognitionem pertinent, ipsa per se, magno adhibito labore et diligentia investigaverit ac cognoverit; maximam tamen illorum partem, quibus aeterna salus comparatur, cujus rei in primis causa homo conditus atque ad imaginem et similitudinem Dei creatus est, naturae lumine illustrata, cognoscere aut cernere nunquam potuerit. Prooem. qu. 1.

2) Doch ist zur Seligkeit nicht erforderlich, Alles, was Gott geoffenbart hat, explicite d. i. klar und entwickelt zu glauben. Eine entwickelte Glaubenserkenntniß aller einzelnen geoffenbarten Wahrheiten würden sich Viele nicht einmal erwerben können; es läßt sich aber auch nachweisen, daß ohne eine solche die Liebe oder die übernatürliche Lebensgemeinschaft mit Gott sowohl entstehen als bestehen kann. Bei Beantwortung der Frage, welche Glaubensgegenstände der Christ explicite nothwendig glauben müsse, ist eine doppelte Nothwendigkeit, eine Nothwendigkeit des Mittels (necessitas medii) und eine Nothwendigkeit des Gebotes (necessitas praecepti) zu unterscheiden.

Zu den Wahrheiten, die vermöge Nothwendigkeit des Mittels explicite zu glauben sind, gehören:

a. die Lehre von Gottes Dasein, Vorsehung und ewiger Vergeltung nach Hebr. 11, 6. Der ausdrückliche Glaube an diese Wahrheiten ist ohne Ausnahme allen Menschen aller Zeiten unbedingt zur Seligkeit nothwendig, indem die entgegengesetzte Behauptung vom päpstlichen Stuhle verworfen worden ist [1].

b. Wenigstens nach der Verkündigung des Evangeliums ist zur Seligkeit unbedingt nothwendig der ausdrückliche Glaube an die Menschwerdung Jesu Christi (an seine Gottheit und Menschheit, an sein Leiden und Sterben, an seine Auferstehung); denn nach Lehre der heiligen Schrift ist dem Menschen kein anderer Name gegeben, in dem er selig werden könnte, als der Name Jesu [2], und Christus selbst sagt: das aber ist das ewige Leben, daß sie dich erkennen, den einzig wahren Gott, und den du gesandt hast, Jesum Christum [3].

Endlich ist c. ebenfalls wenigstens nach der Verkündigung des Evangeliums zur Seligkeit unbedingt nothwendig der ausdrückliche Glaube an das Geheimniß der heiligsten Dreieinigkeit. Denn, wie Thomas richtig bemerkt, kann das Geheimniß der Menschwerdung

---

1) Papst Innocenz XI. hat folgende Proposition condemnirt: Nonnisi fides unius Dei necessaria videtur necessitate medii, non autem explicita remuneratoris.

2) Apst. 4, 12.

3) Joh. 17, 3.

des Sohnes Gottes explicite nicht geglaubt werden ohne den ausdrücklichen Glauben an das Geheimniß der Dreieinigkeit, weil in jenem enthalten ist, daß der Sohn Gottes Fleisch angenommen, daß er durch die Gnade des heiligen Geistes die Welt erneuert hat und daß er vom heiligen Geiste empfangen worden ist [1]). Dazu kommt, daß dieses Geheimniß das primäre Object unsers Glaubens, das Fundament unsers Heiles ist: weshalb auch die Taufe, das vorzugsweise so genannte Sakrament des Glaubens, im Namen der heiligsten Dreieinigkeit ausgespendet wird. Die Punkte b. und c. werden bestätigt durch das von der Kirche recipirte athanasianische Symbolum [2]), sowie durch die kirchliche Verwerfung der entgegengesetzten Behauptung [3]).

Wenigstens nach der Verkündigung des Evangeliums, haben wir gesagt, sei der ausdrückliche Glaube an diese Geheimnisse zur Seligkeit unbedingt nothwendig. Ob der ausdrückliche Glaube an die beiden gedachten Geheimnisse auch vor Verkündigung des Evangeliums zur Seligkeit unbedingt nothwendig gewesen, diese Frage wird controvertirt, von Liguori z. B. verneint, von Thomas bejaht; sie gehört aber, streng genommen, gar nicht hieher.

Zu den Wahrheiten, die ausdrücklich zu glauben bedingt nothwendig oder geboten ist, sind zu rechnen: die sämmtlichen Artikel des apostolischen Symbolums: einige von ihnen beziehen sich, wie Thomas sagt, auf das esse naturae (der Artikel der Erschaffung); andere auf das esse gratiae (die Artikel der Erlösung) und andere endlich auf das esse gloriae (der Artikel von der Auferstehung des Fleisches und vom ewigen Leben) [4]).

---

1) Thom. 2. 2. qu. 2. art. 8.

2) Fides catholica haec est, ut unum Deum in trinitate et trinitatem in unitate veneremur etc. Sed necessarium est ad aeternam salutem, ut incarnationem quoque Domini nostri Jesu Christi fideliter credat etc. Haec est fides catholica, quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit.

3) Papst Innocenz XI. hat folgende These condemnirt: Absolutionis capax est homo quantumvis laboret ignorantia mysteriorum fidei et etiamsi per negligentiam etiam culpabilem nesciat mysterium sanctissimae Trinitatis et incarnationis Domini nostri.

4) 2. 2. qu. 1. art. 8.

In den Kreis seines religiösen Wissens hat man außerdem noch aufzunehmen: die zehn Gebote Gottes, die fünf Gebote der Kirche, das Vater unser und den Englischen Gruß, sowie das Wichtigste über die heiligen Sakramente.

In Absicht auf die übrigen nicht namhaft gemachten Glaubensgegenstände genügt zur Heilswirkung der eingeschlossene Glaube (fides implicita), welcher vorhanden ist, wenn ich den Willen habe, Alles zu glauben, was die Kirche glaubt. Die Pflicht aber, seine religiösen Kenntnisse nach Kräften stets zu erweitern, liegt Jedem ob, besonders den Priestern, Beichtvätern und Hirten des Volkes. Uebrigens ist der gemachte Unterschied zwischen Glaubenswahrheiten, die necessitate medii und solchen, die necessitate praecepti explicite zu glauben sind, insofern auch von practischer Bedeutung, als Papst Benedict XIV. in seiner Constitution: Etsi minime den Beichtvätern vorgeschrieben hat, die Lossprechung denjenigen Pönitenten zu versagen, welche, wenn auch ohne ihre Schuld, mit den Glaubensgegenständen der ersteren Art unbekannt seien; Pönitenten, die ohne ihre Schuld mit den Glaubensgegenständen der zweiten Art unbekannt seien, dürften losgesprochen werden; bei verschuldeter Unkenntniß solle aber die Lossprechung ihnen nur ertheilt werden, wenn sie die Sünde der Unwissenheit bereuen und ernstlich versprechen, das Versäumte künftig nachzuholen.

§. 121.

Pflichtmäßigkeit des Glaubens.

Ist, wie im vorigen §. gezeigt worden, der Glaube zur Heilswirkung unbedingt nothwendig, so ist er, wie sich von selbst versteht, auch pflichtmäßig, vorausgesetzt, daß er überhaupt in irgend einer Beziehung zu unserer Freiheit steht. Daß aber der Glaube in Beziehung zu unserer Freiheit steht, ist bei der Begriffsbestimmung des Glaubens bereits bemerkt worden. Wie könnte auch Christus die Ungläubigen mit der Strafe der ewigen Verdammniß bedrohen, wenn der Glaube wenigstens nicht zum Theil von des Menschen Freiheit abhinge. Man hat jedoch die Pflichtmäßigkeit des Glaubens noch von anderer Seite her in Anspruch genommen. Entweder, sagte man, kann sich der Mensch von der

Wahrheit des Offenbarungsfactums eine entschiedene Gewißheit verschaffen, und in diesem Falle bedarf es der Aufforderung zum Glauben nicht, oder vielmehr diese Aufforderung würde zu spät kommen, indem der Glaube dann ganz von selbst erfolgt; oder er kann sich davon eine solche Gewißheit nicht verschaffen, und dann kann der Mensch zum Glauben wieder nicht verpflichtet werden, weil man Niemanden zumuthen kann, dasjenige für wahr zu halten, was sich ihm als nicht wahr oder was sich ihm nur als wahrscheinlich darstellt.

Diese Einwendung hebt sich durch folgende Bemerkungen:

1) Erstlich ist zwischen der apodiktischen und moralischen Gewißheit zu unterscheiden. Apodictisch gewiß sind solche Wahrheiten, deren Gegentheil undenkbar ist. Solche für wahr zu halten, steht nicht in unserm freien Willen, sondern ist physisch nothwendig und kann daher nicht zur Pflicht gemacht werden. Das Offenbarungsfactum aber gehört nicht in die Kategorie der apodiktisch gewissen, sondern der moralisch gewissen Wahrheiten.

2) Der Ausdruck moralische Gewißheit kann wieder einen doppelten Sinn haben:

a. Oft nennt man moralisch gewiß dasjenige, was in einem hohen Grade wahrscheinlich ist. Wäre vom Offenbarungsfactum nur diese Art moralischer Gewißheit zu erlangen, so könnte der Glaube daran ebenfalls nicht zur Pflicht gemacht werden; denn dasjenige für wahr zu halten, was ich bloß als wahrscheinlich erkannt, dieses kann das Gewissen mir wenigstens nicht gebieten. Wollte man einwenden: das Gewissen könne mir doch gebieten, so zu thun, als ob das Offenbarungsfactum wahr sei, wenn ich es auch nicht für wahr, sondern nur für wahrscheinlich erkannt, so würde man übersehen, daß mit solchem Verhalten der Glaubenspflicht nicht genug gethan wird; denn die Glaubenspflicht verlangt mehr, als daß ich nur so thue, als ob das Christenthum wahr sei, sie fordert vielmehr, daß ich es wirklich für wahr halte, und mit Recht ward deshalb von Papst Innocenz XI. folgende These verworfen: Assensus fidei supernaturalis et utilis ad salutem stat cum notitia saltem probabilis revelationis, imo cum formidine, qua quis formidat, ne non sit locutus Deus.

b. In einem andern Sinne nennt man moralisch gewiß dasjenige, dessen Gegentheil zwar logisch denkbar, aber nicht denkbar ist zufolge der Erfahrung. In die Kategorie der moralisch gewissen Wahrheiten dieser Art gehören alle hinreichend beglaubigten historischen Thatsachen. Der Glaube an diese Wahrheiten, rücksichtlich dieser historischen Thatsachen, ruht auf völlig überzeugenden Gründen; gleichwohl ist er in des Menschen eigene Wahl gestellt, insofern wenigstens metaphysische Zweifel hier immer noch bestehen bleiben, und eben deshalb kann mir dieser Glaube zur Pflicht gemacht werden, vorausgesetzt, daß die fraglichen Wahrheiten oder Thatsachen auf meine moralischen Zwecke und Bedürfnisse Bezug haben, eine Bedingung, die beim Factum einer göttlichen Offenbarung gewiß vorhanden ist. Ist mithin, wie dieses die Apologetik wirklich nachweist, das Factum der christlichen Offenbarung hinreichend beglaubigt, und kann der redlich Prüfende mit der göttlichen Gnade von der Wahrheit desselben moralisch gewiß werden: so ist auch das Fürwahrhalten desselben für pflichtmäßig anzusprechen. Mit der Pflichtmäßigkeit des Glaubens an das Offenbarungsfactum ist auch die Pflichtmäßigkeit des Glaubens an den Offenbarungsinhalt erwiesen, da es offenbare Irreligion wäre, jenes anzuerkennen, diesem aber die Zustimmung zu versagen. Jene Einwendung ist hiemit erledigt.

§. 122.

Tugendcharakter des Glaubens.

Wird der Glaube Tugend genannt, so kann dabei offenbar nur an den habituellen und lebendigen Glauben gedacht werden. Der aktuelle Glaube ist keine Tugend, sondern ein Tugendakt, der habituelle todte Glaube aber ist ebenfalls keine Tugend. Denn die Tugend charakterisirt sich nach §. 71. als ein beharrliches, mit Kampf verbundenes Streben nach der Gemeinschaft mit Gott oder als diese erlangte Gemeinschaft selbst.

Im zuständlichen todten Glauben prägt sich dieser Charakter nicht ab, denn todt heißt der Glaube, eben weil er den freien Willen für die erkannte Wahrheit nicht in Bewegung setzt. Vollkommen aber trägt das ganze Wesen der Tugend in sich der zu-

ständliche lebendige Glaube. Denn fast in allen seinen Lehren fordert das Christenthum zur Selbstverläugnung und Weltverläugnung auf; fast in allen seinen Lehren kämpft es gegen Welt- und Eigenliebe, gegen Hochmuth und Sinnlichkeit an: unmöglich kann ich diese Lehren aber freudig ergreifen, willig und mit allen Kräften meiner Seele umfassen, wenn ich den Kampf gegen Welt, Fleisch und Satan nicht bereits unternommen und wenn ich diesen Kampf nicht fortwährend kämpfe oder den höheren himmlischen Sinn in mir bereits herrschend gemacht habe. Aber der lebendige Glaube bringt uns auch mit Gott selbst in unmittelbare Gemeinschaft; denn die Liebe, von der er bewegt und belebt ist, vereinigt uns mit dem geliebten Gegenstande. Hingewendet zu Gott sind demnach durch diesen Glauben alle Kräfte und Vermögen unserer Seele; die Vernunft unterwirft sich seiner Wahrheit, der Wille seinen Geboten und das Herz sehnt sich nach den unzertrennlichen Umarmungen seiner ewigen Liebe. Hieraus erklärt sich, wie dieser Glaube in der heiligen Schrift rechtfertigend genannt werden kann.

§. 123.

Vermehrung der Tugend des Glaubens und Mittel dieser Vermehrung.

Die Tugend des Glaubens ist, wie jede andere Tugend, ebensowohl des Fortschrittes als des Rückschrittes fähig und kann auch gänzlich wieder verloren werden.

Der Fortschritt dieser Tugend kann ein doppelter sein, ein intensiver und ein extensiver. Intensiv schreitet diese Tugend fort, heißt: die Hingebung an die göttliche Wahrheit wird inniger und entschiedener; extensiv schreitet sie fort, heißt: es erweitert sich der Kreis der Glaubens-Erkenntnisse, oder der eingeschlossene Glaube, fides implicita, entfaltet sich immer mehr zu einem entwickelten Glauben, zur fides explicita.

Das wirksamste Mittel der Beförderung dieser Tugend in der ersten Beziehung ist, nach der eigenen Erklärung des Heilandes, ein Leben nach dem Glauben. „Thuet nach meiner Lehre, so werdet ihr erkennen, ob sie von Gott ist, oder ob ich aus mir

selber rede." Oder wie es an einer anderen Stelle heißt: „Wer aus Gott ist, der höret Gottes Wort;" d. h. wer mit Gott durch die Liebe verbunden ist, öffnet auch der göttlichen Wahrheit Sinn und Herz und er fühlt sich, wie von selbst, von ihr angezogen und festgehalten.

In der zweiten Beziehung wird der Fortschritt dieser Tugend besonders durch die Thätigkeit der erkennenden Kräfte befördert. Und wie es, um die Tugend des Glaubens zu erlangen, Pflicht ist, die Glaubenswahrheiten überhaupt kennen zu lernen, das Wort Gottes zu hören, seinen Inhalt zu erwägen, in sich aufzunehmen: so ist man auch, um die Tugend des Glaubens zu vervollkommnen, verpflichtet, seine religiösen Erkenntnisse immer mehr zu erweitern, jeder nach Maßgabe seines Alters, Berufes und seiner geistigen Kräfte. Doch die Anstrengung unserer eigenen Kräfte in der ersten Beziehung sowohl als in der zweiten bleibt ohne die göttliche Gnade fruchtlos. Daher lehrt die Kirche, daß wir vor Allem um die Gnade der Vermehrung des Glaubens anhaltend beten sollen.

§. 124.

Fortsetzung.

Erweckungen des Glaubensaktes.

Als ein vorzügliches Mittel, den Glauben zu bewahren und zu kräftigen, empfiehlt die Kirche öftere Erweckungen des Glaubensaktes. Man versteht darunter die lebendige Vergegenwärtigung der einzelnen, namentlich der nothwendigsten Wahrheiten des Glaubens mit Erneuerung des festen Vorsatzes, diese Wahrheiten bis an's Ende seines Lebens für wahr zu halten. Es sind diese Erweckungen Mittel, den Glauben zu bewahren und zu stärken, denn sie sind Uebungen der Glaubenskraft und jede Uebung einer Kraft ist zugleich Stärkung derselben. Hierin liegt die Pflicht begründet, Glaubensakte öfters zu erneuern. Entgegenstehende Behauptungen sind vom päpstlichen Stuhle verworfen worden [1]). Namentlich ist man zur Erweckung des Glaubens verpflichtet:

---

1) Papst Innocenz XI. hat folgende Sätze condemnirt: Satis est actum fidei semel in vita elicere. — Sufficit ista mysteria (trinitatis et in-

a. an und für sich:

1) sobald man den Vernunftgebrauch erlangt und die Glaubenswahrheiten kennen gelernt hat. Der Gott schuldigen Ehrfurcht würde es zuwider sein, den Glaubensakt da noch aufzuschieben, wo man von demjenigen, was Gott geoffenbaret, Kenntniß erlangt hat.

2) Bei schweren Versuchungen gegen den Glauben. Die Erweckung des Glaubensaktes ist das Mittel, diese Versuchungen zu überwinden.

3) Nach Sünden gegen den Glauben, wodurch der zuständliche Glaube verloren worden. Die Erweckung eines Glaubensaktes ist dann die nothwendige Bedingung, sich auf den Empfang der Gnade der Rechtfertigung und die Wiedererlangung der Tugend des Glaubens vorzubereiten.

4) In der Todesgefahr. Wenn irgendwann, tritt hier die Pflicht ein, die übernatürliche Gemeinschaft mit Gott aktuell zu erneuern, wozu die aktuelle Erneuerung des Glaubens die unerläßliche Bedingung ist.

b. Per accidens ist man zur Erweckung eines Glaubensaktes verpflichtet, so oft man zu einem andern religiösen Akte verpflichtet ist, der den aktuellen Glauben voraussetzt; namentlich bei Erweckung der beiden anderen theologischen Tugenden, der Hoffnung und der Liebe; vor dem Empfange der heiligen Sakramente und bei pflichtmäßiger Ablegung des Glaubensbekenntnisses.

Gerathen ist es, den Glaubensakt täglich, am zweckmäßigsten beim Morgengebete, zu erwecken. Die Erweckung geschieht entweder durch das innere oder zugleich auch durch das äußere Wort, nach einer selbstgebildeten oder nach einer gegebenen Formel.

Zu den bekanntesten Formeln dieser Art gehört die vom Papste Benedict XIV.

Aengstlichen Gemüthern verursacht die Erweckung des Glau-

---

carnationis) semel credidisse. Beide Sätze beruhen auf der falschen Voraussetzung, daß der einmal bestehende Glaube so ohne weiteres fortbestehen bleibe.

bens, besonders vor dem Empfange des heiligen Altarssakramentes, oft große Pein; sie werden von allerhand Zweifeln geängstigt; sie können sich derselben auch mit dem besten Willen nicht sogleich entschlagen. Diese, sowie Alle, denen in Folge krankhafter körperlicher oder geistiger Disposition die Erweckung des Glaubens in der erwünschten Weise nicht gelingen will, thuen ihrer Pflicht durch den bloßen guten Willen genug und besonders zu ihrem Troste ist geschrieben das Wort im Evangelium: „Herr, ich glaube, aber hilf meinem Unglauben.“

§. 125.

Verminderung und Verlust des Glaubens.

Wie vermehrt, kann diese Tugend auch vermindert und gänzlich verloren werden. Vermindert wird sie durch die abnehmende Liebe zur Wahrheit, durch Alles, was den Geist für höhere Dinge abstumpft und ihn herunterzieht in die Gemeinheit des Lebens, oder durch gleichgültigen Nicht- oder Halbgebrauch der Gabe des Glaubens. Gänzlich verloren wird der Glaube als Tugend durch jede schwere Sünde, die uns der göttlichen Liebe und Gnade beraubt. Ist aber der Glaube als Tugend verloren, so kann zwar, wie wir oben erkannt, der wahre Glaube noch bestehen, weil nicht durch jede schwere Sünde auch der Glaube verloren wird. Doch ist der todte Glaube sehr der Gefahr ausgesetzt, in Unglauben überzugehen. Denn die unheilige, gottentfremdete Gesinnung ist das vorzüglichste Hinderniß, wie der Annahme, so auch der Bewahrung des Glaubens; wer die Sünde liebgewonnen, wer von der Sünde nicht scheiden will, wird die Wahrheit hassen; weil sie ihm den Genuß der Sünde verbittert, wird er wünschen, daß sie nicht Wahrheit sei, und Scheingründe, zufällig zusammen gerafft, genügen ihm, sich dieser Störerin seiner Freuden zu entledigen. „Jeder, der Böses thut, hasset das Licht und kommt nicht an's Licht, damit seine Werke nicht gestraft werden. Wer aber die Wahrheit thut, kommt an's Licht, damit seine Werke offenbar werden, weil seine Werke in Gott gethan sind.“

Auch ist zu beachten, daß der Glaube eine Gnade ist, und daß

Gnaden, die wir nicht gebrauchen, oder die wir zu unserem Verderben mißbrauchen, uns wieder entzogen werden. Die Pflicht, die Gefahren des Glaubens nach Möglichkeit zu vermeiden, liegt Jedem ob.

Gegensätze gegen den Glauben.

Die Gegensätze gegen den Glauben wie die gegen die übrigen Tugenden theilt man gewöhnlich ein in Gegensätze durch Mangel (per defectum) und in Gegensätze durch Uebermaß (per excessum). Diese Eintheilung ist zwar aus der unrichtigen aristotelischen Ansicht geflossen, daß die Tugend in der Mitte liege, und im strengen Sinne kann eine theologische Tugend nie übertrieben werden [1]: gleichwohl schließen wir uns derselben als einer althergebrachten und populär gewordenen ebenfalls an, zumal der Ausdruck Uebermaß der Tugend eine richtige Deutung wenigstens zuläßt.

Gegensätze gegen den Glauben per defectum.

Unglaube.

§. 126.

Wesen und verschiedene Arten des Unglaubens.

Der allgemeine Gegensatz gegen den Glauben per defectum ist der Unglaube (infidelitas), der nach Art und Schuldbarkeit sehr verschieden sein kann. Im weiteren Sinne ist der Unglaube nichts anderes, als Abwesenheit des Glaubens in einem glaubensfähigen Subjecte. Diese Abwesenheit kann ihren Grund haben entweder in unüberwindlicher Unkenntniß, in einem nicht wissen Können der Wahrheit, oder in einem nicht wissen Wollen der Wahrheit. Der Unglaube der ersten Art heißt der negative Unglaube, er ist keine Sünde, sondern nur ein Uebel oder eine Strafe der Sünde. „Wäre ich nicht gekommen," sagt der Heiland, und hätte ich nicht zu ihnen geredet, so würden sie keine Sünde haben; nun aber haben sie wegen ihrer Sünde (der Sünde des

1) Thom. 1. 2. qu. 64. 4.

Unglaubens) keine Entschuldigung mehr" [1]). Ungläubige dieser Art werden mithin nicht verdammt ihres Unglaubens wegen, sondern, wenn sie verdammt werden, werden sie verdammt wegen anderer Sünden, die ohne den Glauben nicht erlassen werden können [2]). Censurirt worden ist deshalb vom römischen Stuhle folgende Proposition des Bajus: Infidelitas pure negativa in his, quibus Christus non est praedicatus, peccatum est.

Der Unglaube der zweiten Art ist der Unglaube im engeren Sinne oder der positive Unglaube [3]). Dieser Unglaube kann wieder verschieden sein. Man kann nämlich entweder jedem Offenbarungsglauben (Naturalismus) oder nur dem christlichen Offenbarungsglauben widerstreben. In letzter Beziehung kann ich aber zugleich dem Glauben an das Offenbarungsfactum (Judaismus, Muhamedanismus) oder bloß dem Glauben an den Offenbarungsinhalt entweder in einem oder in mehreren Stücken (haeresis) widerstreben.

Ein Abfall von dem bereits angenommenen wahren Glauben nennt man Apostasie; Renegaten heißen vorzugsweise die vom Christenthume zum Islam Uebertretenden.

Ueber die Natur einiger dieser Arten handeln wir noch im Besonderen.

§. 127.

Naturalismus.

Von dem Naturalismus lassen sich zwei Arten unterscheiden:

1) Der Theismus oder der religiöse Vernunftglaube,

---

1) Vergl. Joh. 15, 22. und die Erklärung hiezu von Augustinus (tractat. 89. in Joan.).

2) Thom. 2. 2. qu. 10. art. 1.: Si autem (infidelitas) accipiatur secundum negationem puram sicut in illis, qui nihil audierunt de fide, non habet rationem peccati, sed magis poenae, quia talis ignorantia divinorum ex peccato primi parentis consecuta est.

3) Manche Theologen unterscheiden, freilich ohne hinreichenden Grund, von dem negativen und positiven Unglauben noch den privativen (infidelitas privativa) und verstehen darunter den Unglauben desjenigen, der den ihm verkündeten Glauben zwar nicht hört oder ihm nicht zustimmt, aber anderseits der Wahrheit auch nicht positiv widerstreitet oder einen Irrthum bekennt, der dem Glauben zuwider ist.

d. i. der natürliche Glaube an Gott, als den persönlichen vom Universum verschiedenen Urheber und Erhalter aller Dinge, mit Verwerfung jedoch einer jeden übernatürlichen Offenbarung, die man entweder für unmöglich oder doch für unerweislich erklärt. Eine besondere Abart des Theismus ist der Rationalismus im strengsten Sinne des Wortes, der sich am reinsten abspiegelt in Kant's „Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft." Eine göttliche Offenbarung läßt er wohl zu, doch nur als Vehikel der Vernunftreligion und erklärt mithin als einzig möglichen Gegenstand der Offenbarung solche Wahrheiten, die der Mensch auch mit seiner Vernunft erreichen, mittelst der Offenbarung aber leichter erreichen kann. Die Mysterien verwirft er sämmtlich oder deutet sie als bloße symbolische oder mythische Einkleidungen von Vernunftwahrheiten. Die Offenbarung im gewöhnlichen Sinne des Wortes wird somit ganz bei Seite gedrängt.

2) Der Atheismus, d. i. Abwesenheit des Glaubens an Gott, als ein vom Universum verschiedenes persönliches Wesen. Zum Atheismus gehört demnach auch der Deismus, d. i. Statuirung einer unpersönlichen Grundursache des Universums, sei es einer von der Weltsubstanz verschiedenen, sei es einer von ihr nicht verschiedenen. Im letzteren Falle wird der Deismus Pantheismus genannt; der Pantheismus nämlich hebt eine über- und vorweltliche Grundursache der Welt auf und behauptet eine vollkommne Identität Gottes und der Weltsubstanz. Die verschiedenen Naturformationen sind nur eben so viele Entwickelungen oder Modificationen dieser Substanz, die endlich im Menschen zum Bewußtsein ihrer selbst gelangt, so daß der Mensch als der vollendete Gott erscheint.

Man sieht, wie bei dieser Denkweise von einer eigentlichen Theologie gar nicht mehr die Rede sein kann, die Theologie löst sich vielmehr hier ganz auf in Anthropologie. Materialismus wird der Deismus genannt, wenn er die Existenz geistiger Substanzen läugnet, mithin dasjenige, was wir Geist nennen, ganz aufgehen läßt in der Materie und alle geistige Functionen nur als zufällige oder nothwendige Veränderungen der Ma-

terie, nur als Wirkungen geist- und willenloser Naturkräfte betrachtet.

§. 128.

Häresis.

Die Häresis (Wahl oder willkührliches Auswählen dessen, was man glauben oder nicht glauben will) im engeren Sinne des Wortes (haeresis formalis) ist ein freiwilliger und hartnäckiger Irrthum gegen den Glauben bei demjenigen, der sich zur christlichen Religion bekennt. Die materielle Häresis oder der unfreiwillige, unbewußte Irrthum gegen geoffenbarte Wahrheiten ist nicht Sünde, sondern nur Uebel oder Strafe der Sünde. Es wird mithin zu einer formellen Häresis dreierlei erfordert:

1) Ein wirklicher Irrthum gegen eine von Gott geoffenbarte und von der Kirche als solche vorgestellte Wahrheit. Das bloße Simuliren eines Irrthums oder das bloß äußere Verneinen einer geoffenbarten Wahrheit ist zwar sündhaft, aber keine Häresis.

2) Wird erfordert, daß der Irrthum ein freiwilliger und hartnäckiger sei (error voluntarius et pertinax): diejenigen, sagt Augustinus, welche ihre Meinung, obgleich sie falsch und verkehrt ist, nicht mit hartnäckiger Animosität vertheidigen, sind nicht unter die Häretiker zu zählen[1]. Ueberhaupt läßt sich in Absicht auf die Glaubenswahrheiten ein dreifacher Irrthum unterscheiden, nämlich:

a. der unverschuldete oder unüberwindliche Irrthum (error invincibilis); er ist nicht Sünde, sondern nur Uebel.

b. Der zwar verschuldete, doch nicht hartnäckige Irrthum (error vincibilis, non tamen pertinax), der bei gehörig angewendeter Sorgfalt hätte vermieden werden können; betrifft er nothwendige Wahrheiten, so ist er sündhaft, aber noch nicht Häresis; er steht nicht im Gegensatz zur Pflicht des Glaubens, sondern zur Pflicht der Glaubenserkenntniß.

---

1) Epist. 162.

c. Der zugleich verschuldete und hartnäckige Irrthum (error vincibilis et pertinax); dieser ist die formelle Häresis. Hartnäckig ist ein Irrthum aber dann, wenn ich einer Wahrheit widerstrebe, die mir so vorgetragen worden ist, daß ich vernünftiger Weise nicht zweifeln kann, daß sie Lehre der Kirche sei. Die ausdrückliche Anerkennung derselben als einer Lehre der Kirche ist nicht erforderlich; wäre es ja auch der auffallendste Widerspruch: eine Lehre als Lehre der unfehlbaren Kirche anerkennen und ihr dennoch die Zustimmung versagen. Nicht selten war es der Fall, daß Häretiker erklärten: wir glauben Alles, was die unfehlbare Kirche glaubt, nur dieses oder jenes Dogma glauben wir nicht, weil wir es nicht als Dogma der allgemeinen Kirche anerkennen. Diese wurden desungeachtet von der Kirche für formelle Häretiker angesehen, sobald das von ihnen geläugnete Dogma ihnen nur auf gehörige Weise war vorgetragen worden.

3) Endlich ist zu einer Häresis erforderlich, daß sich der Irrende zur christlichen Religion bekennt [1]).

Unterschieden wird die Häresis in die innere (haeresis mentalis) und die äußere (haeresis externa). Die letztere äußert man durch Wort oder Handlung, während man der ersteren nur im Inneren anhängt. Es ist diese Unterscheidung, namentlich für den Beichtvater, insofern von Wichtigkeit, als die äußere Häresis ein Reservatfall ist und der excommunicatio major latae sententiae unterliegt: eine Strafe, welche die Bulle Coena Domini zugleich über alle diejenigen verhängt, welche der haeresis Vorschub leisten (fautores, receptores et defensores haereticorum). Außerdem wird bei der äußeren Häresis noch unterschieden, ob sie notorisch (haeresis notoria), d. i. ob sie so geartet ist, daß sie auch von Andern als Häresis erkannt wird, oder ob sie Andern als Häresis verborgen bleibt (haeresis occulta). Die erstere ist ein päpstlicher, die letztere ein bischöflicher Reservatfall.

Nahe mit der Häresis verwandt ist das Schisma, d. i. die Trennung von dem äußeren kirchlichen Verbande, geschehe sie

---

1) Vergl. August. De civitat. l. 18. c. 51.: Haeretici sunt, qui sub vocabulo Christiano doctrinae resistunt veritati.

durch Lösung der Gemeinschaft mit dem Mittelpunkte der Kirche, oder durch Absonderung von der Gemeinschaft des kirchlichen Lebens und Gottesdienstes (durch Bildung sogenannter Konventikel).

In der Regel liegt dem Schisma eine Häresie zu Grunde, oder es führt doch zu einer Häresie hin. Besteht dasselbe in der Auflehnung gegen die rechtmäßige kirchliche Obrigkeit, in Lösung der Gemeinschaft mit dem Oberhaupte der Kirche, so wird dadurch factisch das Dogma von der göttlichen Anordnung der kirchlichen Jurisdictionsgewalt geläugnet, besteht es in der Absonderung von der Gemeinschaft des kirchlichen Lebens und Gottesdienstes, so wird dadurch factisch geläugnet, daß der Christ Mitglied der sichtbaren Kirche sein müsse.

§. 129.

Von der moralischen Verbindlichkeit des index librorum prohibitorum.

Theils zur Bestrafung der Häresis, theils um ihre Mitglieder vor dem Gifte häretischer Ansichten zu bewahren, hat die Kirche den sogenannten index librorum prohibitorum anfertigen lassen und das Lesen der darin aufgenommenen Schriften streng verboten.

Ehe wir die Frage entscheiden, ob und welche Verbindlichkeit diesem index beizulegen sei, schicken wir einige Bemerkungen voraus, die der Entscheidung theilweise zur Basis dienen werden.

Schon vor der Synode von Trient waren indices librorum prohibitorum angefertigt worden; aber in Ansehung der beträchtlichen Anzahl häretischer Schriften, welche mittlerweile besonders im Gefolge der kirchlichen Revolution waren in Umlauf gesetzt worden und der daraus für die Gläubigen erwachsenden Gefahren beschloß die heilige Synode, mit zu Grundlegung jener früheren Indices einen neuen anzufertigen. Ein Ausschuß von Prälaten ward niedergesetzt, der über verbotene Bücher Bestimmungen treffen sollte. Dieser überreichte dann die vollendete Arbeit Papst Pius IV., der dem index durch eine Bulle (Dominici gregis) die gesetzliche Anerkennung ertheilte. Dem index selbst vorangeschickt waren leitende Grundsätze und Regeln — genannt:

regulae indicis. Das Verzeichniß der Bücher war in drei Klassen getheilt: in die erste Klasse wurden diejenigen Bücher gesetzt, die von notorischen Häretikern oder doch von solchen verfaßt waren, die der haeresis sehr verdächtig waren; in die zweite Klasse diejenigen, die zwar von katholischen Schriftstellern herrührten, doch gegen Grundsätze des orthodoxen Glaubens verstießen; in die dritte endlich wurden diejenigen heterodoxen Schriften aufgenommen, die von unbekannten Verfassern herrührten. Später wurde diese Klasseneintheilung wieder aufgegeben, und die verbotenen Bücher nach alphabetischer Ordnung aufgeführt; nur die Werke der ersten Klasse behielten noch ihre eigene Bezeichnung. Papst Pius V. errichtete eine besondere Congregation der Cardinäle (congregatio indicis), die die Arbeit fortführen sollte. Das dabei zu beobachtende Verfahren hat Benedict XIV. in seiner Bulle sollicita et provida vom Jahre 1753 näher bestimmt. Durch mehrere Bullen ist dann das Lesen der im index enthaltenen Bücher verboten und mit canonischen Strafen, namentlich der Strafe der Excommunication belegt worden; ebenso verboten worden ist das Lesen aller häretischen Schriften, die über religiöse Gegenstände handeln und endlich das Lesen aller Schriften der Häresiarchen, auch wenn sie gar nicht über religiöse Gegenstände handeln.

Fragt man nun, ob und welche Verbindlichkeit diesem Verbote beizulegen sei, so hat man sich vor Allem zu vergegenwärtigen, was über den Grund dieses Verbotes so eben bemerkt worden ist. Dieser Grund nämlich ist ein zweifacher; es sollten dadurch erstlich die Gläubigen vor der Gefahr der Verführung geschützt werden (ob periculum perversionis), dann aber sollte es auch eine Strafe für die Häresie selbst sein (in poenam sive odium haeresis et cunctorum haereticorum). Der erstere Grund findet nicht auf alle ohne Ausnahme Anwendung, auf diejenigen nämlich nicht, die in der Wissenschaft des Glaubens hinreichend befestigt sind. Diejenigen aber, auf welche er Anwendung findet, sind der Natur der Sache nach an das kirchliche Verbot gebunden. Durch das Lesen glaubensfeindlicher Schriften setzen sie ihren Glauben der Gefahr aus, was allezeit und

unter allen Umständen sündhaft ist. Ob sie aber auch durch Uebertretung dieses Verbotes den canonischen Strafen unterliegen, diese Frage ist gleich der andern, ob auch diejenigen, auf welche der erstere Grund nicht Anwendung findet und welche aus dem Lesen glaubensfeindlicher Schriften für ihren Glauben keine Gefahr zu befürchten haben, dennoch an das Verbot gebunden seien und durch Uebertretung desselben den canonischen Strafen unterliegen. Die meisten Moralisten und Canonisten beantworten diese Frage dahin, daß, da ein menschliches Gesetz erst durch gehörige Promulgation verbindende Kraft erlange, der Inder aber wenigstens in Deutschland nicht förmlich promulgirt worden sei, diesem hier auch eine rechtsverbindliche Kraft nicht zugeschrieben werden könne. Die Entscheidung würde demnach so lauten:

1) Da, wo, wie in Deutschland, der Inder nicht promulgirt worden ist, verfällt man auch durch das Lesen verbotener Schriften nicht den canonischen Strafen.

2) Diejenigen, auf welche der erste Grund des Verbotes Anwendung findet und welche aus dem Lesen der verbotenen Schriften Gefahren für ihren Glauben zu befürchten haben, sind im Gewissen verpflichtet, sie nicht zu lesen und sie handeln sündhaft, wenn sie dieselben lesen: weil es sündhaft ist, seinen Glauben der Gefahr auszusetzen. Diejenigen, bei denen dieses nicht der Fall, sind auch nicht einmal im Gewissen an das Verbot gebunden.

In Beziehung auf diesen letzten Punkt erleidet jedoch diese Entscheidung eine Beschränkung. Hat man nämlich wie auch immer Kenntniß davon erlangt, welche Bücher im Inder aufgenommen sind, so würde es der dem heiligen Stuhle schuldigen Ehrfurcht zuwider und somit unerlaubt sein, sie ohne Dispens zu lesen. Die Bischöfe Deutschlands, welche vom Lesen verbotener Bücher dispensiren, können nur von gleicher Voraussetzung ausgehen, weil die Ertheilung der Dispens sonst rein illusorisch wäre.

§. 130.

Die schwere Sündhaftigkeit des Unglaubens.

Die Sünde, ihrem Wesen nach Abkehr, Trennung von Gott, ist um so größer und schwerer, je weiter sie den Menschen

von Gott entfernt. Offenbar entfernt aber der Unglaube am weitesten von Gott: denn er vernichtet sogar den letzten Anknüpfungspunkt an ihn, seine wahre Erkenntniß. Er wird deshalb in der heiligen Schrift auch die Sünde vorzugsweise genannt. „Wäre ich nicht gekommen und hätte ich nicht zu ihnen geredet, so würden sie keine Sünde haben; nun aber haben sie wegen ihrer Sünde keine Entschuldigung [1])."

Das über Größe und Schwere dieser Sünde gefällte Urtheil wird bestätigt, wenn wir hinsehen

a. auf die Nothwendigkeit und Wesentlichkeit der Tugend, der sie entgegengesetzt ist;

b. auf die Größe der Strafe, womit Gott sie bedrohet hat: „Wer nicht glaubt, wird verdammt werden; wer nicht glaubt, der ist schon gerichtet;"

c. auf die Ursachen oder Quellen dieser Sünde: Stolz des Geistes, Verderbtheit des Herzens, niedrige Gesinnung, Welt- und Fleischessinn.

Doch sind nicht alle Arten des Unglaubens gleich schuldbar. Die Sünde des Unglaubens kann ihrer Schuld nach verschieden sein, sowohl objektiv als subjektiv betrachtet. Subjektiv betrachtet ist die Sünde des Unglaubens größer, je größer der Antheil ist, den der Wille an derselben hat und je bewußter das Widerstreben gegen die Wahrheit ist; die Schwere der Sünde nimmt dagegen in dem Maße ab, als die Unwissenheit in den Vordergrund und die Verkehrtheit des Willens in den Hintergrund tritt.

Objektiv ist die Sünde des Unglaubens um so schwerer, je durchgreifender der Widerspruch, in den er sich mit der objektiven Wahrheit setzt, oder je mehr dadurch die Glaubenswahrheiten selbst entstellt werden [2]).

1) Joh. 15, 22.

2) Interessant und Licht verbreitend über das hier Gesagte ist, wie Thomas sich über die Frage äußert, welcher Unglaube schwerer sei, der der Heiden, der der Juden oder der der Häretiker. Beim Unglauben, sagt er, kommt zweierlei in Betracht; erstlich das Verhältniß desselben zum Glauben, und nach dieser Seite hin sündigt Jemand, der dem schon angenommenen Glauben widerstrebt, schwerer, als derjenige, der dem noch nicht angenommenen Glauben widerstrebt; wie derjenige, welcher nicht erfüllt,

§. 131.

Zweifelsucht und Indifferentismus; träger und todter Glaube.

1) Die Zweifelsucht ist nur eine besondere Art des Unglaubens. Denn Zweifeln steht mit Glauben in geradem Widerspruch; wer zweifelt, ist unentschieden, schwankt hin und her; wer glaubt, ist entschieden. Daher wird auch von älteren Moralisten der Zweifelnde dem Ungläubigen geradezu gleichgesetzt. Die Gründe, worauf der Zweifel in Glaubenssachen sich stützen kann und in der Regel sich stützt, sind hergenommen entweder von der Unbegreiflichkeit des Offenbarungsinhaltes, besonders der geoffenbarten Geheimnißlehren oder von dem Mangel einer apodiktischen Gewißheit in Betreff des Offenbarungsfactums. Beide Gründe sind gleich unhaltbar; denn in der Natur der Geheimnißlehren liegt es gerade, daß sie unbegreiflich sind, und die Natur des Offenbarungsfactums, als einer historischen Thatsache, bringt es ebenfalls mit sich, daß sich nur eine moralische, keine apodiktische Gewißheit davon gewinnen läßt.

---

was er versprochen, schwerer sündigt, als derjenige, welcher nicht erfüllt, was er niemals versprochen hat. Und in dieser Hinsicht ist der Unglaube der Häretiker, welche sich zum Glauben des Evangeliums bekennen, und ihm dennoch durch Alterirung seiner Wahrheiten widerstreben, schwerer als der der Juden, die den Glauben des Evangeliums niemals angenommen haben. Und wiederum ist der Unglaube der Juden, weil sie den vorbildlichen Glauben im a. T., den sie aber durch falsche Auslegung entstellen, angenommen, eine schwerere Sünde, als der Unglaube der Heiden, welche den Glauben des Evangeliums in keinerlei Hinsicht angenommen haben. — Der andere Punkt, der beim Unglauben in Betracht kommt, ist die Alterirung dessen, was zum Glauben gehört. Und da die Heiden in mehreren Punkten irren als die Juden, und die Juden wieder in mehreren Punkten als die Häretiker, so ist, nach dieser Seite betrachtet, der Unglaube der Heiden schwerer als der Unglaube der Häretiker, mit Ausnahme Einiger, wie der Manichäer, welche in Beziehung auf den Glauben noch mehr irren als die Heiden. Doch ist von diesen beiden Momenten das erstere in Beziehung auf Bestimmung der Schuld das hauptsächlichere und daher kann man sagen, daß der Unglaube der Häretiker unter allen Arten der schuldbarste sei. Thom. 22. qu. 10. art. 6.

Uebrigens ist mit der Zweifelsucht nicht zu verwechseln das momentane Versuchtwerden von Zweifeln. Von solchen Versuchungen im Glauben waren selbst die größten Heiligen nicht frei; Gott läßt uns in solche Versuchungen hineingerathen, damit wir sie bekämpfen und damit sie, bekämpft, beitragen mögen zur Stärkung unsers Glaubens und zur Vermehrung unsers Glaubensverdienstes.

2) Der Indifferentismus im weiteren Sinne ist der Mangel eines wahren Interesses für die Angelegenheiten der Religion. In diesem Sinne hat er einen rein negativen Charakter. Im engeren Sinne, wie wir das Wort hier verstehen, ist er der zum Grundsatz erhobene Gedanke, daß entweder der religiöse Glaube überhaupt (Judenthum, Islam, Christenthum) oder daß die Verschiedenheit der christlichen Religionsbekenntnisse etwas rein Gleichgültiges sei. Die Indifferentisten der ersten Art, welche den religiösen Glauben überhaupt für etwas ganz Gleichgültiges ansehen, stellen als höchstes Gebot die sogenannte Rechtschaffenheit hin; aber diese Rechtschaffenheit ist oft nur eine Maske, hinter die sich die nichtswürdigste Gesinnung versteckt. Selbst im besten Falle, und selbst wenn die Verbindung zwischen Religiosität und Sittlichkeit weniger enge wäre, als sie wirklich ist, mangelt doch die Ehrfurcht vor der Wahrheit überhaupt und wie kann mit diesem Mangel die wahre Rechtschaffenheit, die ächte Sittlichkeit bestehen.

Der Indifferentismus der zweiten Art, welcher die verschiedenen christlichen Religionsbekenntnisse sämmtlich für gleich gut und gleich schlecht erachtet, stützt sich, wenn er überhaupt wissenschaftliche Gründe für sich aufsucht, in der Regel auf folgende zwei Punkte:

1) Was uns zum Heile führt, ist nicht der Glaube, sondern das sittliche Leben; was uns zum Himmel den Weg zeigt, ist nicht die Dogmatik, sondern die Moral, diese aber ist bei allen christlichen Confessionen wesentlich dieselbe.

2) Aber selbst die Nothwendigkeit des Glaubens zugegeben, stimmen ja auch in den wichtigsten Glaubenspunkten alle christlichen Confessionen überein. Diese wichtigsten Glaubenspunkte

sind nämlich die sechs bekannten zur Seligkeit nothwendigen Glaubensstücke, wie die Kirche selbst anerkennt.

Die Richtigkeit des ersten Argumentes ist früher schon nachgewiesen worden. (Vergl. I. Th. §. 4.)

Gegen das zweite sei hier kurz Folgendes bemerkt:

1) Früheren Nachweisungen zufolge gibt es außer der Kirche überhaupt keinen wahren Glauben, keine eigentliche fides, weil der Glaube nur bestehen kann, wo ein unfehlbares kirchliches Lehramt anerkannt wird.

Es gibt somit außerhalb der Kirche auch keinen Glauben an die zur Seligkeit nothwendigen Glaubensstücke.

2) Wenn die Kirche lehrt, die sechs bekannten Stücke seien nothwendig zu glauben, so will sie die Nothwendigkeit des Glaubens an den gesammten Offenbarungsinhalt keineswegs ausgeschlossen wissen. Sie unterscheidet vielmehr hier nur zwischen einer fides explicita und implicita.

3) Endlich haben jene fide explicita nothwendig zu glaubenden Stücke einen andern Sinn für den Katholiken, einen andern für den Protestanten. Im kirchlichen Lehrsystem hängen sie innig zusammen mit vielen andern Wahrheiten, die ihren tiefen Sinn erst vollständig aufschließen. Der Satz z. B.: „Gott ist ein gerechter Richter," hat er nicht eine ganz andere Bedeutung im Munde des Katholiken, der an die Nothwendigkeit guter Werke glaubt, und eine ganz andere im Munde des Protestanten, der an diese Nothwendigkeit nicht glaubt?

Dem Indifferentismus setzt die Kirche das Dogma von der alleinseligmachenden Kirche entgegen (extra ecclesiam nulla salus), und sie spricht damit aus: daß sie sich allein im vollständigen Besitze sowohl der wahren Lehre Christi als der von Christus angeordneten Heilsmittel befinde, und daß deshalb nur in ihr das christliche Leben nach allen Seiten hin sich so entwickeln könne, wie es nach dem Willen Jesu sich entwickeln soll. Hieraus folgt aber von selbst, daß es für Jeden Pflicht ist, in den Schooß der wahren Kirche einzutreten, und daß eine formelle Verletzung dieser Pflicht den Verlust der ewigen Seligkeit nach sich zieht.

3) Dem Glauben als einer Tugend (dem lebendigen Glauben) entgegengesetzt ist der träge und der todte Glaube. Ueber den todten Glauben ist schon oben das Nöthige bemerkt worden. Als träge charakterisirt sich der Glaube dadurch, daß man die Wahrheiten der Religion mit einer gewissen Oberflächlichkeit, mit einer Art von Gedankenlosigkeit so eben hinnimmt, ohne zu versuchen, tiefer in ihren Geist einzudringen und die darin verborgene Fülle von Trost, Erhebung und sittlicher Kraft sich auch nur zum Bewußtsein zu bringen. Ein Kapital, das keine Zinsen trägt.

§. 132.

Gegensätze gegen den Glauben per excessum.

1) Die Leichtgläubigkeit, d. i. die Neigung zu voreiligem Annehmen und leichtfertigem Fürwahrhalten unbegründeter Meinungen über Dinge der Religion. Leichtgläubigkeit führt leicht zu Aberglauben und setzt uns wenigstens der Gefahr aus, in unseren heiligsten Angelegenheiten kläglich hintergangen zu werden. Was sich nur irgend ohne Vermittlung der Kirche unter dem Namen von Religion und religiösen Ansichten ankündigt, soll der Christ der strengsten Prüfung unterwerfen; eine Pflicht, die von der heiligen Schrift oft genug eingeschärft wird. „Hütet euch vor falschen Propheten"…. „Prüfet alles, was gut ist; behaltet das Beste." „Vielgeliebte, glaubet nicht jeglichem Geiste, sondern prüfet die Geister, ob sie aus Gott seien, denn es sind viele falsche Propheten in die Welt ausgegangen"[1]).

2) Der Aberglaube, im Allgemeinen ein Fürwahrhalten, wozu nicht nur nicht zureichende, sondern nicht einmal annehmbare Gründe vorhanden sind. Derselbe ist nicht zu verwechseln mit dem sogenannten blinden Glauben. Für diesen nämlich können zureichende Gründe vorhanden sein, nur daß sie als solche nicht erkannt werden. Je nachdem der Gegenstand des Aberglaubens in der Sinnenwelt oder in der Welt des Geistes liegt, unterscheidet man ihn in den physischen und metaphysischen. Dem physischen Aberglauben wird mithin gehuldigt, wenn man grundsätzlich

1) Matth. 7, 15—16; 1 Theff. 5, 21; 1 Joh. 4, 1.

physische Erscheinungen in eine derartige falsche ursächliche Verbindung zu einander setzt, daß dadurch die Wahrheit der religiösen Erkenntniß getrübt erscheint. Verschiedene Arten dieses Aberglaubens sind: der Glaube an Astrologie, an Chiromantie, an das Auspicium und Augurium, an das Looswerfen, an Traumdeuterei und ähnliche Dinge. Der metaphysische Aberglaube bezieht sich auf unser Verhältniß zur Geisterwelt, zu guten, wie zu bösen Geistern (dämonischer Aberglaube) und zu Gott insbesondere, der religiöse Aberglaube im engeren Sinne; derselbe charakterisirt sich als Befangensein in falschen, der Offenbarung und der Vernunft ganz oder theilweise widersprechenden Vorstellungen von Gott und seinem Verhältnisse zur Welt und zu uns insbesondere, wovon die falsche Verehrung Gottes (superstitio) die nothwendige Folge ist. Besondere Arten dieses religiösen Aberglaubens sind: der Anthropomorphismus und der Pharisäismus. Die Schwere und Größe der Sünde des Aberglaubens liegt schon in seinem Wesen ausgesprochen; denn er ist nichts anders, als das Zerrbild des Glaubens und bedroht diesen mit Vernichtung. Scheinbar widerspricht es sich, hat sich aber durch die Erfahrung oft bestätigt, daß der Aberglaube mit Unglaube oft Hand in Hand geht. Das religiöse Bedürfniß ist nämlich in der menschlichen Natur so tief begründet, daß man, um den wahren Glauben abweisen zu können, einen falschen oder einen Wahnglauben an seine Stelle setzen muß. Man neigt sich zu den abenteuerlichsten und ungereimtesten Vorstellungen von Gott, nur um sich den wahren und vernünftigen verschließen zu können. Seinen tieferen Grund hat der Aberglaube in Beschränktheit, Stumpfheit und Rohheit des Geistes, in Zügellosigkeit der Phantasie, Verkehrtheit des Herzens, in wüster Sinnlichkeit.

Drittes Hauptstück.

Die Hoffnung.

Sie entwickelt sich aus dem Glauben und wird vollendet durch die Liebe, nimmt mithin zwischen diesen beiden Tugenden gerade die mittlere Stellung ein.

§. 133.

Begriff der Hoffnung im Allgemeinen.

Die Hoffnung ist das wirksame Verlangen nach einem zukünftigen, möglichen und schwer zu erreichendem Gute, verbunden mit dem Vertrauen, daß man es wirklich erreichen werde [1]).

a. Dieser Bestimmung zufolge ist die Hoffnung ein aus zwei Momenten gemischter Zustand der Seele, gemischt nämlich einerseits aus Verlangen, anderseits aus Vertrauen, wovon das eine eben so wesentlich ist als das andere.

b. Wirksam ist das Verlangen, wenn es nicht bloß auf den Zweck, sondern auch auf die Mittel zum Zwecke hingerichtet ist.

c. Ein Gut endlich muß es sein, was man hoffen soll, denn ein Uebel wird nicht gehofft, sondern gefürchtet, und zwar muß dieses Gut sein: ein zukünftiges, denn ein vergangenes oder gegenwärtiges kann nicht erst gehofft werden, sondern wird genossen; ein mögliches, denn ein für unmöglich angesehenes wird ebenfalls nicht gehofft, sondern ganz aufgegeben; endlich ein schwer zu erreichendes. Ob auch diese letzte Bestimmung wesentlich sei, darüber ließe sich streiten, indem ja auch ein leicht zu erreichendes Gut wohl erhofft werden kann, doch liegt in dem Ersehnen oder dem sehnlichen Verlangen eingeschlossen, daß man in den Besitz des betreffenden Gutes sich wenigstens nicht allzu leicht setzen könne.

§. 134.

Begriff der christlichen Hoffnung insbesondere.

Wie beim Glauben muß man auch bei der Hoffnung unterscheiden den bleibenden Zustand und den vorübergehenden Act. Die zuständliche christliche Hoffnung (spes habitualis) ist jene übernatürliche durch die Wirksamkeit des heiligen Geistes hervorgebrachte Seelenstimmung, vermöge deren ich wirksam ersehne und von Gott zuversichtlich erwarte die ewige Seligkeit nebst allen mir dazu nothwendigen oder dienlichen Mitteln; jenes (wirksam

1) Bei den alten Moraltheologen: **Desiderium efficax boni futuri, possibilis et ardui cum fiducia obtinendi.**

ersehne), weil die Seligkeit der vollkommne Besitz Gottes, Gott aber mein höchstes Gut ist; dieses (zuversichtlich erwarte), weil Gott, der Treue, Allmächtige und Allbarmherzige, mir um Christi willen die ewige Seligkeit nebst den dazu nothwendigen oder dienlichen Mitteln verheißen hat. Die actuelle Hoffnung ist der einzelne vorübergehende Act dieser Tugend.

Durch diese Begriffsbestimmung ist bezeichnet:

1) Die bewirkende Ursache der Hoffnung; die bewirkende Ursache ist der heilige Geist, der sie in der heiligen Taufe unserer Seele einflößt.

2) Das materielle Object der christlichen Hoffnung. Dieses ist nämlich Gott selbst, entweder in wiefern er der Gegenstand unserer Seligkeit ist, in wiefern er sich selbst uns vollkommen zu besitzen und zu genießen gibt, oder in wiefern er uns behülflich ist, zu seinem vollkommnen Besitze zu gelangen.

Das primäre materielle Object der Hoffnung ist Gott in der ersten Beziehung; das secundäre materielle Object unserer Hoffnung ist Gott in der zweiten Beziehung, oder w. d. i. das primäre materielle Object unserer Hoffnung ist der vollkommne Besitz Gottes (die ewige Seligkeit), das secundäre materielle Object derselben sind die uns dazu nothwendigen oder dienlichen Mittel.

Diese Mittel sind wieder zweifacher Art: ewige und zeitliche Güter (bona coelestia et bona temporalia). Die ersteren lassen sich sämmtlich zurückführen auf die heiligmachende Gnade und auf die wirklichen Gnaden. Auch die zeitlichen Güter dürfen Gegenstand unserer Hoffnung sein, jedoch nur in der Unterordnung unter die ewigen, denn nur so können sie uns zur Wirkung unsers Heiles förderlich sein.

3) Das formelle Object oder das Motiv der Hoffnung. Dieses nämlich ist wiederum Gott und zwar in Absicht auf beide Bestandtheile der christlichen Hoffnung, sowohl in Absicht auf das Verlangen als in Absicht auf das Vertrauen. Ich verlange, sehne mich nach dem Besitze Gottes, weil er mein höchstes Gut ist, und weil nur er allein mich vollkommen beseligen kann; und ich vertraue, daß mir dieser Besitz werde zu Theil werden, weil Gott, der ewig und

unveränderlich Treue, Allmächtige und Allbarmherzige, mir um Jesu Christi willen denselben zugesichert hat. Gott hat mir freilich diesen Besitz nicht unbedingt zugesichert, sondern diese Zusicherung an die Bedingung geknüpft, daß ich mich mittelst seiner Gnade desselben würdig machen, daß ich ihn verdienen werde. Es entsteht daher die Frage, ob auch meine eigenen, durch die göttliche Gnade erworbenen Verdienste Motiv meines Vertrauens sein dürfen. Antw.: Das primäre Motiv meines Vertrauens darf nur Gott sein, der mir um Christi willen die ewige Seligkeit verheißen hat; aber secundäres Motiv meines Vertrauens dürfen allerdings auch meine eigenen Verdienste sein; denn wenn mir die ewige Seligkeit um meiner Verdienste willen zu Theil wird, so darf ich sie auch um dieser Verdienste willen hoffen; doch dürfen wir deshalb uns selbst nicht erheben, rühmen oder irgendwie auf uns selbst vertrauen, da auch diese unsere Verdienste selbst wieder nur göttliche Gnadengeschenke sind [1]).

---

1) Conc. Trid. sess. VI. c. 16. Hieran knüpft sich auch die Frage, ob es überhaupt erlaubt sei, auf Geschöpfe zu vertrauen. Thomas antwortet hierauf, wie folgt: Die Hoffnung geht auf zweierlei, nämlich auf das zu erlangende Gut und auf die Hülfe, wodurch es erlangt wird. Das zu erlangende Gut hat die Bedeutung des Endzweckes (causa finalis), die Hülfe dagegen, wodurch es erlangt wird, hat die Bedeutung eines Mittels oder einer wirkenden Ursache (causa efficiens). Bei beiden kann man wieder unterscheiden ein Primäres und ein Secundäres; der primäre Zweck ist der letzte Zweck, der secundäre Zweck ist das Gut, welches zur Erreichung des Endzweckes dient. Aehnlich ist es auch mit der wirkenden Ursache der Hoffnung; die primäre ist das erste Handelnde, die secundäre ist gleichsam das Werkzeug, womit die erstere handelt. Die Hoffnung ist auf die ewige Seligkeit wie auf ihr letztes Ziel gerichtet, auf die göttliche Hülfe aber als auf die erste Ursache, die zu diesem Ziele hinführt. Wie man nun kein anderes Gut außer der ewigen Seligkeit als Endziel hoffen darf, sondern wie man jedes Gut nur als Mittel zur Seligkeit hoffen soll, so darf man auch auf keinen Menschen oder auf irgend ein Geschöpf wie auf die erste Ursache der Seligkeit seine Hoffnung setzen. Wohl aber ist es erlaubt, seine Hoffnung zu setzen auf einen Menschen oder auf irgend ein Geschöpf als auf die zweite Ursache oder als auf das Werkzeug Gottes. Auf diese Weise wenden wir uns an die Heiligen und begehren wir auch manches von den Menschen. (Thom. 2. 2. qu. 17. art. 4.).

4) Endlich läßt sich aus der gegebenen Definition herleiten, welchen Subjecten überhaupt die Hoffnung eigen sein könne.

Nicht eigen kann sie sein:

a. den Seligen im Himmel; denn ihre Hoffnung ist bereits übergegangen in Besitz, die Seligkeit ist für sie ein gegenwärtiges Gut;

b. den Verdammten in der Hölle; denn sie erkennen die Erlangung der ewigen Seligkeit nicht mehr als möglich;

c. den Ungläubigen; denn der Glaube ist das Fundament der Hoffnung, und wo daher der Glaube fehlt, kann auch die (übernatürliche) Hoffnung nicht bestehen;

d. den Verzweifelnden; denn die Verzweiflung schließt die Hoffnung aus.

Eigen kann sie sein:

a. den Seelen im Reinigungsorte, denen die Seligkeit noch etwas Künftiges ist;

b. allen Gläubigen auf Erden mit Ausnahme derjenigen, die an Gottes Barmherzigkeit verzweifeln.

§. 135.

Verhältniß der Hoffnung zum Glauben und zur Liebe.

Die Hoffnung ist, wie wir gesehen, theils Verlangen, theils Vertrauen. Vermöge dieser ihrer Doppelnatur steht sie in Beziehung einerseits zum Glauben, anderseits zur Liebe. Als Vertrauen hat sie zu ihrer Voraussetzung den Glauben, als Verlangen die Liebe, wenigstens die unvollkommene. Die Hoffnung hat als Vertrauen zu ihrer Voraussetzung den Glauben, denn als Vertrauen ist sie im Grunde nur die Application des tröstlichen und erhebenden Theils der christlichen Wahrheit auf die eigene Person. Der Glaube lehrt uns, daß uns Gott das ewige Leben und allen zur Erlangung desselben nöthigen Beistand verheißen hat; indem wir diese Verheißung auf unsere eigene Person beziehen, hoffen wir. Insoweit die Hoffnung aber auf dem Glauben ruht, nimmt sie auch Theil an der Festigkeit und Sicherheit des Glaubens und schließt somit die höchste Zuversicht ein; deshalb wird sie vom Apostel genannt ein fester und sicherer Anker

unserer Seele[1]), und niemals kann sie in dieser Beziehung zu groß oder zu kühn sein; so wenig wir Gott jemals zu sehr lieben, so wenig wir an ihn zu fest glauben können, so wenig können wir auf ihn ein zu großes Vertrauen setzen[2]). Da indessen Gott uns die ewige Seligkeit nicht unbedingt verheißen, sondern seine Verheißung an unsere eigene Mitwirkung geknüpft hat, so kann und soll mit dieser Sicherheit auf der einen Seite die Furcht auf der andern Seite bestehen. Daher heißt es: „Wirket euer Heil mit Furcht und Zittern"[3]), und an einer andern Stelle: „Niemand weiß, ob er des Hasses oder der Liebe werth sei"[4]).

Nur wenn man, wie die Reformatoren gethan, die Nothwendigkeit menschlicher Mitwirkung leugnet, kann man Glauben und Hoffnung (fides und fiducia) mit einander verwechseln und behaupten, der Christ könne und solle von seiner künftigen Seligkeit eine absolute, jede Furcht ausschließende Gewißheit haben: eine Behauptung, die von der heiligen Synode von Trient verworfen worden ist[5]).

Das Vertrauen setzt voraus das Verlangen; als Verlangen aber hängt die Hoffnung zusammen mit der Liebe, denn nach Demjenigen, den ich nicht liebe, verlange ich nicht; Liguori nennt daher die Hoffnung geradezu amor concupiscibilis. Zwischen amor concupiscibilis und charitas ist aber wohl zu unterscheiden. Die erstere Liebe ist diejenige, welche in Gott nicht so sehr Gott als das eigene Selbst, oder welche in Gott nur seine Gaben und Wohlthaten liebt; die letztere aber liebt Gott um sei-

---

1) Hebr. 6, 19.

2) Thom. 1. 2. qu. 64. art. 4: Mensura et regula virtutis theologicae est ipse Deus. Fides enim nostra regulatur secundum veritatem divinam; charitas secundum bonitatem ejus; spes autem secundum magnitudinem omnipotentiae ejus. Et ista est mensura excedens omnem humanam facultatem, unde nunquam potest homo tantum diligere Deum, quantum diligi debet, nec tantum credere, aut sperare in ipsum, quantum debet, unde multo minus potest esse excessus.

3) Philipp. 2, 12.

4) Ecclef. 9, 1.

5) Sess. VI. cp. XIII. und can. 13, 14, 15, 16.

ner selbst willen. Ist auch nicht einmal die erste vorhanden, so kann die wahre Hoffnung, ohne die zweite aber kann die vollkommne Hoffnung oder die Hoffnung als Tugend nicht bestehen. Freilich hat man auch behauptet, daß, wo die charitas bestehe, die Hoffnung überhaupt keinen Raum mehr finde, und daß die vollkommene Liebe diejenige sei, welche Gott liebt ohne Hoffnung auf den Himmel mit Verzichtleistung auf die eigene Seligkeit. Hierauf läßt sich aber treffend mit dem heil. Franz von Sales antworten[1]: Auf gleiche Weise, sagt er in seiner Schrift von der Liebe Gottes, lieben wir durch die Hoffnung Gott, nicht daß er unser Gut sei, sondern weil wir sein sind, nicht als ob er wegen unser da wäre, sondern weil wir wegen seiner da sind. Denn ein großer Unterschied findet statt zwischen den Worten: ich liebe Gott für mich und: ich liebe Gott um meinetwillen. Denn sage ich, ich liebe Gott für mich, so sage ich dadurch gleichsam, ich erfreue mich, daß Gott mein Antheil, mein höchstes Gut ist, und sehne mich, ihn zu besitzen. Wer aber spräche, ich liebe Gott um meiner selbst willen, der würde die Gottesliebe zum Mittel der Eigenliebe machen. Wer Gott wahrhaft liebt, hat ohne Zweifel die größten Hoffnungen, aber diese Hoffnungen sind nicht die Beweggründe der Liebe, sondern umgekehrt ist die Liebe der Beweggrund der Hoffnung. Wir handeln nicht mehr um unserer Seligkeit willen, sondern richten unsere Handlungen unbedingt nach dem Willen Gottes, ihm unser künftiges Wohl anvertrauend. —

Fordern, daß der Mensch auf seine Seligkeit verzichte, daß er von der Hoffnung scheide, heißt fordern, daß er seine Persönlichkeit aufgebe, und die christliche Selbstliebe für Sünde erklären.

§. 136.

Nothwendigkeit und Pflichtmäßigkeit der Hoffnung.

1) Die habituelle Hoffnung ist ein wesentlicher Bestandtheil der christlichen Gesinnung; sie darf eben so wenig fehlen als der Glaube und die Liebe, zu welchen beiden Tugenden sie in der engsten Beziehung steht. Die actuelle Hoffnung ist nothwendig den Sündern, um auf die Rechtfertigung sich vorzubereiten und sie ist nothwendig den Gerechten, um in der Gerechtigkeit zu verharren.

---

1) L. 2. c. 17.

a. Daß sie den Sündern nothwendig, um der Gnade der Rechtfertigung theilhaftig werden zu können, hat die Kirche selbst ausgesprochen [1]), gestützt auf zahlreiche und unzweideutige Aussprüche der Offenbarung [2]).

b. Sie ist aber auch nothwendig den Gerechtfertigten, um in der Rechtfertigung zu verharren. Denn bei der anerkannten Schwäche unserer Natur und der uns angebornen Eigenliebe ist es an sich selbst nicht wohl denkbar, daß wir, wenn nicht aufgerichtet durch die Hoffnung auf das ewige Leben, den Kampf mit so vielen Gefahren und gegen so viele Feinde unseres Heiles standhaft bestehen und in unserem Streben nach sittlicher Vollkommenheit niemals nachlassen sollten.

Christus hat uns deßhalb selbst durch die Hinweisung auf die jenseitige Belohnung zu edler Erduldung der Leiden dieses Lebens aufgemuntert (vergl. die Bergpredigt); ebenso die Apostel [3]).

2) Ist aber die Hoffnung zur Wirkung unsers Heiles nothwendig, so ist sie auch pflichtmäßig, vorausgesetzt, daß sie wenigstens theilweise von unserer Freiheit abhängt, was nicht zu bezweifeln ist. Denn wenn auch die habituelle Hoffnung nicht weniger als der Glaube göttliches Gnadengeschenk ist, so steht es doch in der Macht des Menschen, theils die Bedingungen zu erfüllen, damit Gott ihn dieses Geschenkes theilhaftig mache, theils dieses Geschenk selbst treu zu benutzen. Gerathen ist es, den Act der Hoffnung täglich zu erwecken, dazu verpflichtet ist man:

a. gleich nach erlangtem Vernunftgebrauche, sobald man durch den Glauben die ewige Seligkeit als Ziel und Ende seines Daseins kennen gelernt hat;

---

1) Vergl. Sess. VI. cap. VI.: Dum peccatores se esse intelligentes a divinae justitiae timore, quo utiliter concutiuntur, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo, in spem eriguntur, fidentes, Deum sibi propter Christum propitium fore.

2) Die Sündenvergebung wird vom Heilande immer an das Vertrauen als an ihre unerläßliche Bedingung geknüpft. Vergl. Matth. 9, 2; Marc. 2, 3; Luc. 5, 18 u. a.

3) 1 Timoth. 4, 8—10; 2 Timoth. 4, 7—8; Hebr. 10, 22. 23. 35; Hebr. 6, 11—12 u. a.

b. bei schweren Versuchungen gegen die Hoffnung;

c. im Angesichte des Todes.

Außerdem ist man per accidens dazu verpflichtet, so oft man einen anderen religiösen Act zu vollbringen hat, der mit der Hoffnung in engster Verbindung steht oder sie voraussetzt (Gebet, Bußübung, Empfang der heil. Sakramente u. dgl.).

§. 137.

Der Tugendcharacter der Hoffnung.

1) Damit die Hoffnung als christliche Tugend erscheine, ist erforderlich, daß sie eine zuständliche und eine lebendige Hoffnung sei (spes habitualis et formata). Die erste Bedingung erfordert, daß das Verlangen, wie das Vertrauen eine in der Seele vorherrschende Stimmung sei.

Die zweite Bedingung erfordert in Absicht auf das Verlangen:

a. daß es kein eigennütziges, selbstsüchtiges sei, d. h. daß man den Himmel nicht als Zustand eigener Glückseligkeit, sondern vielmehr als den Zustand der vollkommensten Vereinigung mit Gott ersehne. Im ersteren Falle würde die Hoffnung nur den amor, nicht die caritas einschließen; denn das Wesen der letzteren besteht eben darin, daß man Gott liebe nicht um seinet-, sondern um Gottes willen.

b. Daß dieses Verlangen nach dem Himmel jedes irdische Verlangen weit überwiege. Die wahre Liebe will nämlich mit dem Geliebten auf die vollkommenste Weise vereinigt sein; hienieden aber bleibt unsere Vereinigung mit Gott wegen unserer unvollkommenen Erkenntniß Gottes immer noch unvollkommen, und bei der Schwäche und Veränderlichkeit unsers Willens können wir derselben hienieden auch immer wieder beraubt werden. Der vollkommen Gott Liebende ist daher, wie der Apostel, von dem Verlangen beseelt, aufgelöst und bei Christo zu sein; und dieses Verlangen nach dem Himmel wird so groß und so lebhaft sein, daß er die Erde als „Thal der Thränen" (vallis lacrimarum) und als Ort der Verbannung ansehen wird, wie denn auch die heil. Schrift selbst unser Leben hienieden nur als eine Pilgerfahrt und als ein Leben in der Fremde betrachtet.

Dieses vorherrschende Verlangen nach dem Himmel kann man, im Gegensatze zum Weltsinn, den himmlischen Sinn nennen.

Man hat zwar behauptet, eine derartige Sehnsucht nach dem Himmel und Anschauung vom gegenwärtigen Leben sei ebenso an sich unnatürlich als in ihren Wirkungen verderblich, namentlich werde dadurch die Thatkraft des Menschen ungebührlich gelähmt und in ihm ein krankhaftes, schmachtendes, hinbrütendes Wesen genährt, was ihn für die menschliche Gesellschaft untauglich mache.

Aber diese Einwendung widerlegt sich am besten durch das Beispiel des Apostels Paulus, der seiner flammenden Sehnsucht nach dem Himmel ungeachtet die höchste Thatkraft zeigte. So wie die Voraussetzung, als ob mit der geforderten Gesinnungsweise eine wahre Werthschätzung des gegenwärtigen Lebens nicht bestehen könne, durchaus unrichtig ist. Diese Werthschätzung kann und soll damit bestehen; gefordert wird nur, daß das gegenwärtige Leben nicht als Ziel, sondern als Weg zum Ziele, nicht als Zweck, sondern als Mittel zum Zwecke betrachtet und deßhalb dem künftigen Leben untergeordnet werde.

In Absicht auf das Vertrauen fordert die zweite Bedingung:

a. daß es ein wahrhaft kindliches sei und nicht nur in den Angelegenheiten des ewigen, sondern auch in denen des zeitlichen Lebens sich getrost an Gott hingebe;

b. daß es thätig d. h. verpaart sei mit dem Bemühen, die Bedingungen zu erfüllen, an welche Gott seine Verheißungen geknüpft hat, und daher auch

c. im Hinblicke auf die eigenen mangelhaften Leistungen voll Demuth und kindlicher Furcht.

Daß eine so beschaffene Hoffnung das Wesen der christlichen Tugend wirklich in sich trage, erleidet keinen Zweifel. Denn ist sie auf der einen Seite ein fortgesetzter Kampf gegen die Selbstsucht, so geht sie auf der andern Seite ganz in dem Streben nach der Vereinigung, rücksichtlich der immer vollkommneren Vereinigung mit Gott auf: und das eben ist die christliche Tugend.

Wie die Tugend des Glaubens, kann und soll auch vermehrt werden die Tugend der Hoffnung. Mittel dazu sind: Gebet, fortgesetzte Bekämpfung der irdischen Gesinnung und Reinigung des

Herzens, oft erneuerte Betrachtung der göttlichen Verheißungen, häufige Erwägung der Herrlichkeit des Himmels und öftere Erweckung der Acte dieser Tugend. In Folge der Verabsäumung dieser Mittel nimmt dieselbe ab und kann gänzlich verloren werden.

§. 138.

Früchte der Hoffnung.

Jede christliche Tugend, zumal jede theologische, schließt einen Reichthum anderer Tugenden in sich oder enthält wenigstens dazu die Keime. Als Früchte der Hoffnung lassen sich vornehmlich folgende bezeichnen:

1) Der himmlische Sinn; sich erhebend über die Dinge dieser Erde erblickt der Hoffende die wahre Heimath dort, wo Christus ist.

2) Die christliche Genügsamkeit; der Hoffende sucht vor Allem das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit und betrachtet alles Uebrige als bloße Beigabe.

3) Die kindliche Furcht; sie wächst mit der wachsenden Sehnsucht nach dem Himmel; denn je größer das Verlangen nach dem Himmel, desto größer ist auch die Besorgniß, wir möchten uns desselben unwürdig machen.

4) Die christliche Geduld; sie charakterisirt sich als gottergebene Uebernahme und Ertragung der Leiden dieses Lebens und wurzelt in der festen Ueberzeugung, daß die Leiden, die Gott uns sendet, uns heilsam sind, und daß Gott diejenigen liebt, die er züchtigt. Der Höhepunkt dieser Tugend ist, sich der Leiden sogar freuen und Gott dafür lobpreisen, wozu die heilige Schrift an verschiedenen Stellen aufmuntert[1]) und worin die Heiligen uns Vorbilder geworden. Durchaus darf die Geduld nicht mit dem viel gerühmten stoischen Gleichmuthe (aequus animus) verwechselt werden. Denn dieser ist nur kalte stolze Ergebung in ein unerbittliches, unausweichliches und unabänderliches Verhängniß, oder unnatürliche Gefühllosigkeit.

Die Geduld soll unser Gefühl gegen den natürlichen Schmerz nicht abstumpfen, — die Gnade vernichtet nicht, sondern verklärt die Natur —, sie veredelt nur den Schmerz und legt

1) Röm. 5, 3—4; 1 Petr. 4, 12—13; Matth. 5, 12; Jac. 1, 2—4.

die Thränen, die wir weinen, wie wohlriechende Rauchkörner nieder auf den Altar des Allerhöchsten.

Diese Tugend thätig zu üben, wird es nie an Anläßen fehlen. Nicht gerade großer Leiden bedarf es zu ihrer Uebung, sehr drückend werden auch oft die vielen kleinen Unannehmlichkeiten empfunden, die jeder Tag bringt; es bedarf überhaupt nicht äußerer Leiden, noch qualvoller sind oft die inneren: geistige Dürre und Trockenheit, das Gefühl der Gottverlassenheit, peinigende Skrupel, Zweifel und ähnliche Prüfungen. Zur Uebung der Geduld kann man sich auch selbst einen Anlaß dadurch bereiten, daß man sich im Geiste in solche Lagen hineinversetzt, wo man etwas Widerwärtiges entweder bereits erlitten hat oder noch erleiden könnte.

Die ausdauernde Geduld heißt Standhaftigkeit.

5) Die christliche Tapferkeit; sie erträgt nicht bloß, wie die Geduld, die Schwierigkeiten, die sich auf dem Wege des Heils uns entgegensetzen, sondern sie sucht sie auch wohl auf, sie zu bekämpfen, um eine desto herrlichere Krone zu gewinnen. Ihre vollendetste Erscheinungsform ist das Martyrium.

Untergeordnet der christlichen Tapferkeit ist die christliche Hochherzigkeit, welche die Seele zu Großem spornt, um Größeres zu erringen.

Gegensätze gegen die christliche Hoffnung.

Auch hier hat man zu unterscheiden zwischen Gegensätzen aus Mangel (vitia per defectum) und Gegensätzen aus Uebermaß (vitia per excessum).

§. 139.

Gegensätze aus Mangel.

1) Mangel eines hinlänglichen Verlangens nach dem Himmel oder der vorherrschende irdische Sinn, ein Zustand, mit dem zwar nicht nothwendig eigentliche Lasterhaftigkeit verbunden sein muß, der aber immer höchst gefährlich ist, und zwar um so mehr, als das Gefährliche desselben selten recht erkannt wird.

2) Mangel eines hinlänglichen Vertrauens auf Gott in seinen zeitlichen oder in seinen ewigen Angelegenheiten. Von die-

sem Mißtrauen gegen Gott wohl zu unterscheiden ist die Skrupulosität, die mehr in einem übertriebenen Mißtrauen gegen sich selbst, als in einem Mißtrauen gegen Gott besteht.

Die Frage, ob es der Hoffnung auch zuwider sei, zu zweifeln, daß Gott bei unserer eigenen Mitwirkung die heiligmachende Gnade in uns vermehren werde, muß offenbar bejaht werden. Denn steht es dogmatisch fest, daß wir durch gute Werke die Vermehrung der heiligmachenden Gnade verdienen können, so muß es auch für Pflicht erkannt werden, fest zu vertrauen, daß Gott bei unserer Mitwirkung unsern Gnadenstand wirklich erhöhen werde.

Das Mißtrauen gegen Gott auf seiner höchsten Stufe ist Verzweiflung; sie ist die völlige Aufgebung des Vertrauens auf Gott. Die Verzweiflung kann sich sowohl auf die zeitliche, als auf die ewige Wohlfahrt beziehen; aber Aufgebung der Hoffnung, von irgend einem zeitlichen Uebel befreit zu werden, ist nicht immer auch schon Verzweiflung; sie wird erst dann zur Verzweiflung, wenn sich damit die Vorstellung verbindet, daß das zeitliche Uebel uns nicht zu unserem Heile auferlegt oder daß man von Gott im eigentlichen Sinne des Wortes verlassen sei. Würde ja sonst jeder Kranke, der die Hoffnung zu genesen aufgibt, sich der Sünde der Verzweiflung schuldig machen, was man doch nicht behaupten wird.

Daß die Verzweiflung immer Sünde sei, daß auch der größte Sünder, so lange er lebt, nicht verzweifeln dürfe, ist eine anerkannte Wahrheit, und es steht hiemit keineswegs im Widerspruche, daß es Sünder gibt, denen Gott seine Gnade zur Strafe endlich entzieht und die er rettungslos ihrem Verderben Preis gibt. Denn kein Sünder ist anzunehmen berechtigt, daß zu jenen Unglücklichen er selbst gehöre. Was ihn zu dieser Annahme etwa berechtigen könnte, die Erkenntniß seiner vielen und großen Vergehungen, gibt seiner Hoffnung auch wieder einen neuen Anhaltspunkt, indem die Erkenntniß seiner Sündhaftigkeit selbst schon Wirkung göttlicher Gnade ist und der erste Schritt zur Bekehrung werden kann.

Nur in einem einzigen Falle würde die Verzweiflung nicht Sünde sein: wenn Gott dem Menschen seine ewige Verwerfung offenbarte; denn dann wäre die Hoffnung ihres Motivs beraubt.

Daß Petrus, ungeachtet ihm der Herr die Verläugnung vorausgesagt, durch diese Verläugnung dennoch sündigte, beweis't nichts gegen unsere Behauptung, weil die beiden Fälle einander nicht analog sind. Denn dadurch, daß Gott mir meinen Sündenfall voraussagt, bin ich von der Pflicht, die Sünde zu vermeiden, keineswegs entbunden, weil ich durch solche Voraussage der Freiheit nicht beraubt bin; aber unvernünftig wäre es, die Erlangung der ewigen Seligkeit auch dann noch zu hoffen, wenn Gott mir meine ewige Verdammniß offenbart hätte.

Ebendeßhalb ist auch die Verzweiflung bei den Verdammten der Hölle nicht mehr Schuld, sondern Strafe[1]).

Was Größe und Schwere der Sünde der Verzweiflung betrifft, so wird sie von den Moraltheologen als Sünde gegen den heiligen Geist bezeichnet, indem sie den Gnadeneinwirkungen des heiligen Geistes gleichsam den Zugang verschließt.

An sich ist zwar der Unglaube und der Haß Gottes eine größere Sünde, als die Verzweiflung; denn das Wesen des Unglaubens, sagt Thomas, besteht darin, daß der Mensch selbst die Wahrheit Gottes nicht mehr glaubt, das Wesen des Gotteshasses besteht darin, daß der Wille des Menschen selbst der göttlichen Güte sich widersetzt; wogegen die Verzweiflung nur darin besteht, daß der Mensch von der Güte Gottes sich selbst ausschließt; der Unglaube und der Haß Gottes sind mithin gegen Gott gerichtet, wie er an sich ist, die Verzweiflung hingegen ist gegen Gott gerichtet, wie er (seine Güte) gegen uns ist oder wie er von uns genossen wird. Deßhalb ist es eine größere Sünde, der Wahrheit Gottes nicht zu glauben oder Gott zu hassen, als die Erlangung der ewigen Seligkeit von ihm nicht mehr zu hoffen[2]).

Damit aber besteht, daß die Verzweiflung für den Menschen selbst verderblicher ist in ihren Folgen. Denn da es die Hoffnung ist, wodurch er zum Guten aufgemuntert und vom Bösen abgehalten wird, so verliert er mit der Hoffnung zugleich jeden

1) Thom. 2. 2. qu. 20. art. 3.

2) L. c.

sittlichen Halt und nichts wird ihn dann mehr zurückhalten, sich aus einer Sünde in die andere zu stürzen. Hierauf beruht das Wahre des oft citirten Ausspruches des heiligen Isidorus: Perpetrare flagitium aliquod mors animae est, sed desperare est descendere in infernum[1]).

Die Liebe Gottes kann natürlich mit der Verzweiflung nie bestehen, unter Umständen kann's aber der Glaube. Beruht nämlich die Verzweiflung auf irgend einer Irrlehre, beruht sie z. B. auf dem Gedanken, Gottes Barmherzigkeit ist nicht so groß, um mir meine Sünden verzeihen zu können: so schließt sie zugleich den Unglauben ein; beruht sie dagegen auf einem sogenannten practischen Urtheile, auf dem Gedanken: ich werde dasjenige nicht leisten können, was Gott fordert als nothwendige Bedingung meiner Seligkeit, so schließt sie den Glauben nicht aus. Eine sehr gewöhnliche Ursache dieser Sünde ist die fleischliche Gesinnung; denn wessen Dichten und Trachten in fleischlicher Lust aufgeht, der verliert zuletzt die Kraft zu jedem höheren Aufschwunge. Am öftersten aber erscheint die Verzweiflung nur als die Spitze eines lange fortgesetzten lasterhaften Lebens.

§. 140.

Gegensätze aus Uebermaß.

1) Das ungestüme Verlangen nach dem Himmel (desiderium importunum) ohne das gleichzeitige Bestreben, himmlisch gesinnt zu werden: eine Seelenstimmung, die mit der von Gott festgesetzten Ordnung in offenbarem Widerspruche steht. Denn nach der göttlich festgesetzten Ordnung kann Niemand gekrönt werden, der nicht zuvor gekämpft und gesiegt hat.

2) Die Vermessenheit (praesumtio). Sie ist zweifacher Art: entweder vermessenes Vertrauen auf sich selbst und auf Kreaturen überhaupt, oder vermessenes Vertrauen auf Gott, beides entweder in zeitlichen oder in ewigen Dingen. Und diesem Fehler kann man wieder entweder nur practisch huldigen, wie z. B. Petrus, da er es für unmöglich hielt, seinen Herrn zu verläugnen, oder auch zugleich theoretisch. In letzterem Falle schließt diese Sünde

---

1) De summo bono l. 2. c. 14.

den Unglauben ein, und das vermessene Vertrauen auf Gott ist dann crasser Supernaturalismus (Lutherthum oder Calvinismus, der seinen Anhängern die Seligkeit verheißt, auch ohne daß sie dieselbe durch gute Werke verdienen), das vermessene Selbstvertrauen Rationalismus (Pelagianismus).

Das vermessene Vertrauen auf Gott theilt man wieder ein in die Versuchung Gottes (tentatio Dei) und in die Sünde gegen die göttliche Barmherzigkeit (peccatum in divinam misericordiam). Der Versuchung Gottes (der Name ist entlehnt den Stellen 5 Mos. 6, 61; Matth. 4, 7.) mache ich mich schuldig, wenn ich mein zeitliches oder ewiges Wohl freventlich der Gefahr aussetze, im Wahne, daß Gott durch ein Wunder mich daraus erretten werde. Der Sünde gegen die göttliche Barmherzigkeit mache ich mich schuldig, wenn ich die göttliche Barmherzigkeit zum Sündigen mißbrauche. Dieses kann aber wieder auf doppelte Weise geschehen; entweder begleitet das vermessene Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit nur die Sünde, oder es ist das nächste Motiv der Sünde; im ersten Falle bestimmt mich das falsche Vertrauen auf Gott zur Sünde nur negativ, der Reiz zur Sünde entsteht anderswoher, aber jenes Vertrauen ist schuld, daß ich ihm nicht kräftig genug widerstehe; im zweiten Falle bestimmt es mich zur Sünde positiv, indem es dazu den nächsten Anlaß hergibt. Der Gedanke z. B.: es ist ebenso leicht, von Gott für Tausend als für Eine Sünde Verzeihung zu erlangen, enthält offenbar einen positiven Antrieb zur Sünde. Diese letztere Art der Vermessenheit ist die Vermessenheit in ihrer schrecklichsten Form.

Was die Schwere dieser Sünde betrifft, so wird sie ebenfalls als Sünde gegen den heiligen Geist aufgeführt; die Vermessenheit schließt nämlich die Furcht Gottes aus, die Furcht Gottes aber ist der Anfang der Weisheit, indem die Bekehrung des Sünders ordentlicher Weise von ihr eingeleitet wird.

Doch ist dem heiligen Thomas zufolge die Verzweiflung eine größere Sünde, als die Vermessenheit; während man sich nämlich durch diese an Gottes Strafgerechtigkeit versündigt, versündigt man sich durch jene an Gottes Güte und Barmherzigkeit; Gott ist es aber nach seiner unendlichen Güte mehr eigen, sich des Men=

schen zu erbarmen (Deus, cui proprium est, misereri semper et parcere, betet die Kirche), als ihn zu strafen; jenes eignet ihm nämlich an und für sich, dieses nur mit Rücksicht auf die Sünden der Kreatur. Sündigte die Kreatur nicht, so würde Gott nicht strafen, aber erbarmen würde er sich über uns immer[1]).

Vergleicht man die beiden Arten der Vermessenheit, das vermessene Gottvertrauen und das vermessene Selbstvertrauen, in Absicht auf Größe der Schuld; so wird die erstere als eine schwerere Sünde erscheinen, denn die letztere, weil jene direct, diese indirect gegen Gott gerichtet ist[2]).

Die gewöhnlichsten Ursachen der Vermessenheit sind Hochmuth und Eigenliebe.

Viertes Hauptstück.

Die Liebe.

---

§. 141.

Begriff und Wesen der Liebe im Allgemeinen.

Jeder fühlt, was Liebe sei, so gewiß er ein Herz hat, so gewiß er der Liebe selbst sein Dasein verdankt; aber es begrifflich genau zu bestimmen, ist schwer.

Faßt man den Begriff Liebe in seinem weitesten Umfange, so kann man sagen: Liebe ist die Hinneigung zu irgend einem Objekte. Als solche ist die Liebe aber keineswegs den vernünftigen Wesen ausschließlich eigen, sie findet sich auch bei den Thieren, und ein Analogon davon begegnet uns sogar bei den unorganischen Wesen in ihrer Cohäsions- und Adhäsionskraft.

Beim Menschen ist diese Hinneigung entweder lediglich Sache des Gefühls und des niederen Begehrungsvermögens, und dieses ist die sogenannte pathologische Liebe (affectus sensitivus), oder auch Sache des Willens (affectus rationalis), und setzt dann eine deutlichere Erkenntniß des geliebten Gegenstandes voraus. Offenbar ist die bloße Gefühlsliebe des Menschen nicht würdig, denn nicht bloßes

1) Thom. 2. 2. qu. 21. art. 2.

2) Thom. 2. 2. qu. 21. art. 2.

Gefühl ist der Mensch, seine höheren Thätigkeiten sind Erkennen und Wollen.

Die höhere, vernünftige Liebe aber ist kein bloßes unverstandenes Wohlbehagen, das ich an der Gegenwart, am Besitze oder Genusse irgend eines Objekts empfinde, sondern ein verstandenes Wohlgefallen am geliebten Objekte, sie ist die Liebe im engeren Sinne des Wortes. Die Objekte unserer Liebe können Sachen und Personen sein. Man sagt: ich liebe das Geld, das Vergnügen, wie man sagt: ich liebe mich selbst, ich liebe meine Mitmenschen oder Gott. Unter der Liebe im engeren Sinne wird nur die Liebe zu vernünftigen Wesen, zu Personen verstanden. Die Liebe zu einer Persönlichkeit kann aber wieder einen zwiefachen Character haben, sie kann sein eigennützig oder uneigennützig. Die erstere wird in der Schulsprache amor concupiscentiae oder amor gratitudinis, die letztere amor benevolentiae, amor amicitiae oder auch schlechthin caritas genannt. Der eigennützig Liebende sucht und liebt im Andern nur sich selbst, er ist dem Andern zugethan, weil dieser ihm nützlich ist; der uneigennützig Liebende hingegen vergißt gleichsam sich selbst im Andern, oder er sucht und liebt den Geliebten um des Geliebten willen, weil dieser nämlich an sich gut oder liebenswerth ist. Die eigennützige Liebe verdient kaum den Namen Liebe, jedenfalls ist die Liebe, die man Liebe im engeren Sinne nennt, die uneigennützige.

Geht man auf die Liebe im engeren Sinne, die hier allein in Betracht kommt, noch näher ein, so beruht sie als vernünftige Zuneigung zunächst auf der Erkenntniß, nämlich auf Anerkennung von Vorzügen an der geliebten Persönlichkeit; diese Vorzüge sind aber insbesondere moralischer Natur; denn nur wo moralische Vorzüge sich zeigen, kann sich eine wahre vernünftige Zuneigung bilden. Als nächste Wirkung dieser Erkenntniß entsteht in der Seele des Liebenden die Werthschätzung des Geliebten; diese ist aber, weit entfernt, eine bloße kalte Bewunderung zu sein, verpaart mit einer freudigen Bewegung der Seele, mit einer Art von Rührung. Eine bloße kalte Bewunderung der unendlichen Vollkommenheiten Gottes würde man z. B. noch nicht Liebe nennen, indem mit jener noch ein geheimer Schauder, eine gewisse bange Furcht bestehen

könnte, die doch mit der Liebe nicht vereinbar ist, denn die Liebe ist immer wohlthuend und erquickend.

Innige frohe Werthschätzung des Geliebten ist mithin bei jeder uneigennützigen Liebe das Erste. Bei dieser Werthschätzung oder diesem einfachen Wohlgefallen am Geliebten bleibt jedoch die Liebe nicht stehen; sie strebt auch den Liebenden dem Geliebten ähnlich zu machen, oder zwischen beiden eine Art geistiger Gleichheit zu stiften. Wie derjenige, welcher mit unvernünftiger Liebe ein Geschöpf liebt, allmälig sich diesem Geschöpfe selbst assimilirt und um so verächtlicher wird, je verächtlicher dieses selbst ist (sie wurden verabscheuenswerth, heißt es Hos. 9, 10. gleich dem, was sie liebten): eben so fühlt sich auch der vernünftig Liebende wie von selbst gedrängt, der geliebten Persönlichkeit in ihren moralischen Vorzügen nachzustreben, ihr ähnlich oder gleich zu werden.

Ferner ist es der Liebe wesentlich eigen, den Geliebten zu erfreuen, namentlich dadurch, daß sie bereitwillig seinen Willen erfüllt. Das letzte Ziel der Liebe aber ist die Vereinigung und zwar die vollkommene Vereinigung mit dem Geliebten. Zu dieser Vereinigung treibt die Liebe und sie ruhet nicht, bis sie erreicht worden.

Innige frohe Werthschätzung, das Streben, dem Geliebten ähnlich zu werden, die Bereitwilligkeit, des Geliebten Willen zu erfüllen und die Sehnsucht nach der Vereinigung mit ihm: dieses sind die wesentlichen Bestandtheile der wahren uneigennützigen Liebe. Am klarsten treten diese Bestandtheile aber hervor in der Liebe zu der höchsten und liebenswürdigsten Persönlichkeit oder in der Liebe zu Gott, wie sich dieses sogleich näher zeigen wird.

Die theologische Liebe im Besonderen.

§. 142.

Begriff und Wesen der theologischen Liebe.

1. Die stehende Bezeichnung der Liebe als der theologischen Tugend ist in der lateinischen Schul- und Kirchensprache caritas, ein Wort, welches von dem verwandten amor wohl zu unterscheiden ist. Amor hat eine viel weitere Bedeutung; es umfaßt ebensowohl die bloße Gefühls- oder pathologische, als die vernünftige Liebe, ebensowohl die Liebe zu Sachen, als zu Personen,

ebensowohl die eigennützige, unreine, lasterhafte Liebe, als die reine und uneigennützige, endlich ebensowohl die natürliche, als die übernatürliche; caritas dagegen wird in der theologischen Sprache immer in der genannten engen Bedeutung angewendet. Daher spricht man wohl von einem amor concupiscentiae, aber nicht von einer caritas concupiscentiae; von einem amor vitiosus, nicht von einer caritas vitiosa; von einem amor naturalis, nicht von einer caritas naturalis. Der vorübergehende Act der theologischen Tugend der Liebe wird in der Regel durch diligere, dilectio bezeichnet.

2. Von den älteren Morallehrern wird die theologische Tugend der Liebe definirt als jene durch den heiligen Geist in uns erzeugte Seelenstimmung, vermöge derer wir Gott über Alles lieben um seiner selbst willen als das höchste Gut und den Nächsten lieben wie uns selbst um Gottes willen [1]. Hiermit ist zugleich ausgesprochen, welches die hervorbringende Ursache, welches das materielle und das formelle Objekt der caritas ist.

a. Die hervorbringende Ursache der caritas ist Gott selbst; sie wird nämlich in unserer Seele erzeugt durch den heiligen Geist, der sie uns eingießt bei der Rechtfertigung und zwar bei jeder Rechtfertigung, nach den Worten des Apostels: Die Liebe Gottes ist ausgegossen in eure Herzen durch den heiligen Geist [2]. Die Liebe wird durch den heiligen Geist unserer Seele eingegossen bei jeder Rechtfertigung, sagen wir; denn die Rechtfertigung selbst besteht ihrem Wesen nach in nichts Anderem, als in der göttlichen Mittheilung der Liebe. Durch den Verlust der Liebe in Folge einer schweren Sünde wird das geistliche Leben der Seele getödtet und durch ihre Wiederverleihung wird es wieder hergestellt. Denn das geistliche Leben der Seele, gleichsam die Seele unserer Seele, ist Gott, und was uns mit Gott vereinigt, ist eben diese göttliche Liebe [3]. Mit dem zuständlichen Glauben und der zuständlichen

---

1) Caritas est virtus theologica a Deo infusa, qua Deum super omnia diligimus propter se ipsum ut summum bonum et proximum sicut nos propter Deum.

2) Röm. 5, 5.

3) Thom. 2. 2. qu. 23. art. 2.

Hoffnung verhält es sich anders; wie sie nicht durch jede schwere Sünde verloren werden — es gibt einen wahren Glauben und eine wahre Hoffnung auch ohne die Liebe und im Zustande der Sünde — so werden sie uns auch nicht bei jeder Rechtfertigung wieder eingegossen, ob ihnen gleich der Character der vollkommenen Tugend erst wieder verliehen wird mit der Liebe und durch die Liebe, weil ohne die Liebe keine andere vollkommene Tugend bestehen kann.

Um jedoch der rechtfertigenden und heiligenden Liebe theilhaft zu werden, bedarf es unserseits der Vorbereitung und zwar geschieht diese nach Lehre der Synode von Trient durch Akte des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe und der Reue [1]. Diese auf die Rechtfertigung vorbereitenden Akte, den Akt der Liebe nicht ausgeschlossen, sind theils Werk des heiligen Geistes, theils Werk des Menschen, wogegen die theologische Tugend der Liebe reines Gnadengeschenk Gottes, des heiligen Geistes, ist, der sie in unserer Seele physisch hervorbringt.

Gott theilt aber bei der Rechtfertigung die Liebe Jedem nicht in gleichem Maaße mit, sondern dem einen verleiht er sie in einem größeren, dem andern in einem geringeren Maaße je nach seinem eigenen Wohlgefallen und nach Maßgabe der Disposition und Mitwirkung des Empfängers, keineswegs nach dem Maaße seiner natürlichen Fähigkeiten [2]. Denn ausdrücklich erklärt die heilige Schrift, daß der Geist Gottes seine Gaben austheile nach eigenem freien Wohlgefallen [3], und daß Jedem von uns die Gnade verliehen werde nach dem Maaße, wie Christus sie gegeben hat (secundum mensuram donationis Christi) [4], wie denn auch nach dem frommen Glauben der Kirche der seligsten Jungfrau Maria ein größeres Maaß von Liebe zu Theil geworden ist, als irgend

---

1) Sess. VI. cap. 6.

2) Die heilige Synode von Trient sagt: Qua justi sumus justitiam in nobis recipientes unusquisque suam secundum mensuram, quam spiritus sanctus partitur singulis *prout vult et secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem.* Sess. VI. cap. 7.

3) 1 Kor. 12, 11.

4) Ephes. 4, 7.

einem der himmlischen Geister, denen sie doch in Absicht auf natürliche Gaben nachstand.

b. Das erste Material-Objekt der caritas ist ebenfalls Gott selbst; ihr secundäres Objekt ist der Nächste, d. i. eine jede vernünftige Kreatur, welche der Vereinigung mit Gott theilhaft ist oder doch werden kann. Der Vereinigung mit Gott müssen aber die ex caritate zu liebenden Personen theilhaftig sein oder werden können, weil die caritas die Liebe der Freundschaft ist, die Liebe der Freundschaft aber auf gegenseitiger Zuneigung beruht und deßhalb im Andern etwas Gemeinsames voraussetzt, welches Gemeinsame aber nur die wirkliche oder doch mögliche Vereinigung mit Gott oder die Seligkeit sein kann. Diejenigen, welche dieser Seligkeit nicht theilhaftig sind und ihrer nicht mehr theilhaftig werden können, wie die Verdammten in der Hölle, dürfen nicht geliebt werden.

c. Das formelle Objekt oder das Motiv der Liebe endlich ist gleichfalls Gott, und zwar ist Gott nicht nur das Motiv der Liebe, womit wir ihn selbst lieben, sondern auch das Motiv der Liebe, womit wir unsern Nächsten lieben sollen. Gott sollen wir lieben um seiner selbst willen und den Nächsten um Gottes willen, so daß wir im Nächsten nur Gott selbst lieben, d. h. daß wir ihn nur lieben, weil er Gottes Bild an sich trägt, weil uns Gottes Güte an ihm entgegenstrahlt, weil er berufen ist, mit Gott vereinigt zu werden. Eine Liebe gegen die Kreatur, die zu ihrem Ziel und Ende nicht Gott hat, ist eine natürliche, aber keine übernatürliche, theologische Liebe. Im Folgenden betrachten wir nun die Liebe gegen Gott und die Liebe gegen den Nächsten, jede abgesondert für sich.

Die Liebe gegen Gott (caritas erga Deum).

§. 143.

Nothwendigkeit und Pflichtmäßigkeit der Gottesliebe.

1. Die habituelle Liebe Gottes ist allen Menschen ohne Ausnahme, Kindern wie Erwachsenen, zur Seligkeit nothwendig. Denn ohne diese Liebe ist der Mensch Gott mißfällig und deßhalb auch der Erlangung der Seligkeit nicht fähig. Die aktuelle Liebe

ist allen des Vernunftgebrauchs fähigen Menschen nothwendig, nach dem Ausspruche der heiligen Schrift: „Wer nicht liebt (der Ausdruck diligit bezeichnet eben die aktuelle Liebe), bleibt im Tode"[1].

2) Daß die Liebe pflichtmäßig sei, folgt hieraus von selbst. Gott hat uns aber auch noch durch ein ausdrückliches Gebot zur Liebe verpflichtet: „Du sollst Gott lieben aus deinem ganzen Herzen, aus deiner ganzen Seele und aus deinem ganzen Gemüthe. Dieses ist das erste und das größte Gebot"[2]. Dieses Gebot wird in der heiligen Schrift selbst oft und auf verschiedene Weise motivirt. Hauptmotiv ist die absolute Güte und Vollkommenheit Gottes[3]. Doch finden sich auch Hinweisungen auf Gottes zuvorkommende Liebe gegen uns, die sich besonders glänzend offenbart hat in der Sendung seines Sohnes[4], sowie auf die Größe der Güter, welche dem Gottliebenden aufbewahrt sind[5]. Auf dieses ausdrückliche Gebot der Liebe bezieht sich der heilige Augustinus, wenn er Gott anredend sagt: „Was bin ich Dir, daß Du befiehlst, ich solle Dich lieben und daß Du mir zürnst, wenn ich Dich nicht liebe und mir dafür große Strafen androhst. Ist es denn nicht schon Elendes genug, Dich nicht zu lieben[6]." Bedarf es noch, will er sagen, eines besondern Gebotes, Dich, o Gott, zu lieben, da Du doch die Liebenswürdigkeit selbst bist, und kann Dir etwas daran liegen, daß Du von mir, einem so armseligen Geschöpfe, geliebt werdest, und bedarf es noch der besondern Strafandrohung gegen die Dich nicht Liebenden, da diese doch schon ohnehin so elend sind!

Gegen die behauptete Pflichtmäßigkeit der Liebe darf man nicht etwa einwenden, daß die Liebe Sache des Gefühls, als Sache des Gefühls aber von der Freiheit nicht abhängig sei und deßhalb auch Niemanden geboten werden könne. Denn wie wir oben gesehen, ist die vernünftige Liebe keineswegs bloß Sache des Gefühls, sondern noch viel mehr Sache des Willens; dann sind aber auch die Gefühle

---

1) 1 Joh. 3, 14.

2) Matth. 22, 37.

3) Matth. 19, 17.

4) Joh. 3, 16 u. a.

5) 1 Joh. 4, 10; Joh. 14, 23; 1 Cor. 2, 9.

6) Conf. l. I. c. 5.

von der Freiheit nicht schlechthin unabhängig, indem der Wille Gefühle ebenso wohl stärken als schwächen, ebenso wohl erregen als abstumpfen kann.

3) Dem angeführten Ausspruche der heiligen Schrift zufolge ist es aber nicht bloß Pflicht, Gott zu lieben, sondern es ist auch Pflicht, ihn zu lieben über Alles [1]. „Nicht bloß zu lieben, sagt Augustinus, ist das höchste und beste Gut, sondern es ist so zu lieben, daß wir nichts Anderes so sehr lieben. Dieses liegt in den Worten: Du sollst Gott lieben aus ganzer Seele, aus ganzem Herzen und aus ganzem Gemüthe" [2].

Einer Liebe Gottes, die nicht die höchste oder eine Liebe über Alles ist, kommt der Name theologische Liebe gar nicht zu. Doch unterscheide man zwischen der appretiativ höchsten und der intensiv höchsten Liebe. Die appretiativ höchste besteht in der höchsten Werthschätzung Gottes; diese aber ist vorhanden, wenn der Mensch Gott allen Kreaturen vorzieht und bereit ist, lieber Alles zu verlieren, als Gott durch eine schwere Sünde zu beleidigen. Die intensiv höchste Liebe ist die mit dem höchsten Affekt verbundene oder die inbrünstigste. Geboten ist nur die erstere, die letztere ist nicht geboten und konnte nicht geboten werden, weil der Mensch nicht zu jeder Zeit im Stande ist, heftige affektartige Empfindungen in sich zu erzeugen. Auch sind diese heftigen affektartigen Empfindungen zur wahren Liebe Gottes nicht wesentlich erforderlich, wie schon Augustinus bemerkt: »caritas non affectus, sed effectus judicanda est.« Leicht läßt sich darthun, daß alle oben namhaft gemachten Bestandtheile der wahren Liebe Gottes bestehen können auch ohne diese affektartigen Empfindungen: das Wohlgefallen an Gott; das Streben, ihm ähnlich zu werden; die Bereitwilligkeit, seinen Willen zu erfüllen; die Sehnsucht nach der Vereinigung mit ihm. Das Wohlgefallen an Gott ist vorhanden, wenn ich Gott aufrichtig über Alles werthschätze; dieses aber kann auch ohne heftige Gemüthsbewegungen geschehen, wie man einen Freund auch ohne große Aufwallung

1) Vergl. auch Matth. 10, 37; Luc. 14, 26.

2) De morib. eccl. l. I. c. 12.

des Herzens doch sehr werth halten kann. Ebenso kann auch die Sehnsucht nach der Vereinigung mit Gott ohne heftiges Erregtsein der Gefühle bestehen; sie ist vorhanden, wenn der Mensch himmlisch gesinnt ist und jedes irdische Verlangen dem Verlangen nach Gott und der ewigen Vereinigung mit ihm unterordnet.

Das Streben, Gott ähnlich zu werden, fällt zusammen mit der Hingebung des Willens an Gott. Diese aber besteht ebenfalls auch ohne Heftigkeit der Gefühle und mit dem Zustande der geistigen Trockenheit. Klagen doch selbst die größten Heiligen über solche Zustände geistiger Dürre; und daß sie in diesen Zuständen aufgehört haben, Gott über Alles zu lieben, wird Niemand behaupten. Vielmehr kann gerade dann die Liebe, als Akt der Freiheit, um so mehr sich bewähren und um so verdienstlicher sein. So strahlt die Liebe und Gottergebenheit unsers Heilandes da gleichsam am hellsten, wo er in einer Art von Gottverlassenheit am Oelberge betet: „Meine Seele ist betrübt bis zum Tode; doch, Vater! nicht mein Wille, sondern dein Wille geschehe."

Auf der andern Seite kann man aber auch denjenigen nicht beistimmen, welche die sinnlich religiösen Rührungen und affektartigen Empfindungen für etwas ganz Gleichgültiges oder gar Verwerfliches erklären. Einer solchen Ansicht huldigte Molinos, welcher den vom Papste Innocenz XI. verworfenen Satz aufstellte: »Qui desiderat et amplectitur devotionem sensibilem, male facit eam desiderando et ad eam conando. Totum sensibile quod experitur in vita spirituali, est abominabile, spurcum et immundum.« Die diesem Satze zu Grunde liegende Vorstellung, daß die niedern Seelenkräfte, auf deren Rechnung solche affektartige Empfindungen zu setzen sind, auf das höhere religiöse Leben keinen Einfluß üben dürften, ist grundfalsch. Die niedern Seelenkräfte und deren Wirkungen sind an sich nicht verkehrt oder verwerflich; vielmehr soll das Sinnliche eine Leiter sein, auf der wir zum Uebersinnlichen desto leichter und sicherer emporsteigen.

Zwischen beiden Vorstellungsweisen, von denen die eine die affektartigen religiösen Empfindungen überschätzt und die andere sie nicht genug schätzt, hält die kirchliche die Mitte. Rührungen

oder affektartigen Empfindungen legt sie keinen Werth bei, wenn ihnen nicht ein guter Wille zur Seite steht; ja sie erkennt sie dann sogar für verderblich, weil geeignet, die natürliche Reizbarkeit eines verderbten Gemüthes zu unsittlichen Empfindungen nur noch mehr zu steigern, und den Menschen über sich selbst zu verblenden. Wurzeln sie dagegen in einem edlen Willen, so sind sie wirksame Beförderungsmittel des sittlichen Lebens und deßhalb sollen sie auch in der rechten Weise geweckt und gepflegt werden.

4) Zur Erweckung der Akte der Liebe ist man, älteren Moralisten zufolge, an sich verpflichtet:

a. gleich nach erlangtem Vernunftgebrauch;

b. in der Versuchung, Gott durch eine Sünde zu beleidigen, und nach einem Sündenfalle;

c. in der Gefahr des Todes;

d. außerdem noch oftmals im Leben, indem Behauptungen, wie: daß der Mensch zur Erweckung der Liebesakte verpflichtet sei nur in der Gefahr des Todes, oder nur einmal im Leben, oder nur alle fünf Jahre, oder nur, so oft er der Gnade der Rechtfertigung theilhaft werden wolle, in sich selbst abgeschmackt und von den Päpsten Alexander VII. und Innocenz XI. verdammt worden sind.

Per accidens ist man zur Erweckung der Liebesakte verpflichtet bei pflichtmäßiger Uebung anderer religiöser Akte, welche solche Liebesakte erfordern oder voraussetzen, namentlich beim Empfange der heiligen Sakramente.

Gerathen ist, den Akt der Liebe jeden Tag zu erwecken.

Allerdings ist im Gebote der Liebe eingeschlossen die Zurückbeziehung aller Handlungen auf Gott, als ihren letzten Endzweck[1];

---

1) cf. *Augustinus* de doctr. christ. c. 22.: »Haec regula divinitus constituta est, ut omnes cogitationes tuas et omnem vitam et omnem intellectum in illum conferas, a quo habes ea ipsa, quae confers. Cum autem ait: toto corde, tota anima, tota mente, nullam vitae nostrae partem reliquit, quae vacare debeat.« Vergl. außerdem Thom. 1, 2. q. 200. art. 10.: Sub praecepto caritatis continetur, ut diligatur Deus ex toto corde, ad quod pertinet, ut omnia conferantur in Deum et ideo praeceptum caritatis implere homo non potest, nisi etiam omnia conferantur in Deum.

daraus aber folgt nicht, daß man verpflichtet sei, jede einzelne Handlung ex affectu caritatis auf Gott als letzten Endzweck aktuell zurückzubeziehen; sondern es folgt daraus nur, daß man, so oft man überhaupt zur Erfüllung des Gebotes der Liebe verpflichtet ist, eo ipso auch verpflichtet sei zur Erneuerung der Intention, alle Handlungen auf Gott als auf das letzte Ziel und Ende hinzurichten. Müßten alle einzelnen Handlungen aktuell auf Gott als letzten Endzweck hingerichtet werden, so würden auch alle Handlungen der Ungläubigen Sünden sein, was doch nach Lehre der Kirche nicht behauptet werden darf.

§. 144.

Der Tugendcharakter der Gottesliebe.

1) Daß die Liebe Gottes eine wahre Tugend sei, geht zum Theil schon aus ihrem Begriffe hervor; denn das wesentliche Merkmal der Tugend, daß sie nach der möglichst vollkommenen Vereinigung mit Gott strebe, ist, wie oben gezeigt worden, auch das charakteristische Merkmal der Liebe. Und daß diese Vereinigung mit Gott durch die Liebe nicht bestehen kann ohne einen ernstlichen andauernden Kampf, bedarf wohl keines weiteren Beweises.

2) Die Liebe Gottes ist eine besondere, für sich bestehende Tugend (virtus specialis), weil sie ein besonderes ihr allein eigenthümliches Objekt hat, nämlich Gott als das höchste Gut an und für sich betrachtet.

3) Die Liebe Gottes ist die vornehmste aller Tugenden. Denn wie die theologischen Tugenden, welche zu ihrem unmittelbaren Objekte Gott selbst haben, von höherer Würde sind, als die sogenannten sittlichen, so ist unter den theologischen Tugenden wiederum die höchste die Liebe: „Jetzt bleiben aber diese drei: der Glaube, die Hoffnung und die Liebe; aber die größte unter ihnen ist die Liebe“ [1]. Während nämlich der Glaube und die Hoffnung Gott umfassen, inwiefern ein Gut aus ihm hervorgeht: der Glaube, insofern aus ihm hervorgeht die Erkenntniß der Wahrheit; die Hoffnung, insofern aus ihm hervorgeht die Seligkeit; so umfaßt dagegen die Liebe Gott, wie er an und für sich ist [2].

---

1) 1 Cor. 13, 13.

2) Thom. 2. 2. qu. 23. art. 6.: „Fides autem et spes attingunt qui-

Deßhalb steht die Liebe höher als Glaube und Hoffnung und daher auch höher als andere Tugenden.

4) Die Liebe ist nicht allein die vornehmste von allen Tugenden, sondern es kann ohne dieselbe auch gar keine andere übernatürliche Tugend im Menschen bestehen, indem sie, wie die Scholastiker sich ausdrücken, allen Tugenden die Form verleiht. Unter Form der Tugend wird nämlich dasjenige verstanden, was diese hinrichtet auf ihr letztes Ziel (id, quod dat actui ordinem ad finem). Das letzte Ziel der Tugend aber ist Gott, und die Richtung auf Gott empfängt sie eben von der Liebe. Hieraus erklären sich die Anpreisungen der Liebe in der heiligen Schrift. Sie wird genannt die Erfüllung des ganzen Gesetzes [1]), das Band der Vollkommenheit [2]) und der Werth jeder Tugend und jeder Tugendübung wird abhängig gemacht von ihrem Besitze. „Wenn ich die Sprache der Menschen und Engel redete, aber die Liebe nicht hätte, so wäre ich wie ein tönendes Erz und eine klingende Schelle. Und wenn ich die Gabe der Weissagung hätte, und wüßte alle Geheimnisse und besäße alle Wissenschaften und wenn ich alle Glaubenskraft hätte, so daß ich Berge versetzen könnte, hätte aber die Liebe nicht, so wäre ich nichts. Und wenn ich alle Güter zur Speisung der Armen austheilte und wenn ich meinen Leib zum Verbrennen hingäbe, hätte aber die Liebe nicht, so nützte es mir nichts.“ [3])

§. 145.

Vermehrung und Verlust der Liebe Gottes.

1) Die Gottesliebe kann und soll, wie jede andere Tugend vermehrt werden. „Ich bete“ schreibt der Apostel an die Philippenser „daß eure Liebe in immer reicherem Maße sich vervoll-

---

dem Deum secundum quod ex ipso provenit nobis vel cognitio veri vel adeptio boni; sed caritas attingit ipsum Deum, ut in ipso sistat non ut ex eo aliquid nobis proveniat et ideo caritas est excellentior fide et spe et per consequens omnibus aliis virtutibus.“

1) Röm. 13, 10.

2) Coloss. 3, 4.

3) 1 Cor. 13, 1—3.

kommnen möge" [1]). Und so betet auch die Kirche um Vermehrung der Liebe, wie sie betet um Vermehrung des Glaubens und der Hoffnung [2]). Doch ist die Liebe nur eines intensiven, aber keines extensiven Wachsthums fähig; denn auch der geringste Grad derselben erstreckt sich schon auf alle Gegenstände, die ex caritate zu lieben sind.

2) Gott, welcher durch den heiligen Geist die Liebe in unserer Seele hervorbringt, bewirkt auch ihre Vermehrung. Diese Vermehrung kann der Mensch aber durch gute im Stande der Gnade verrichtete Werke verdienen. Andere Mittel, die göttliche Liebe in uns zu vermehren, sind: die Bekämpfung der Begierlichkeit (nutrimentum caritatis est diminutio cupiditatis sagt der heilige Augustinus), das Gebet, der Empfang der heiligen Sakramente, besonders des heiligen Altarssakramentes, dieses vorzugsweise so genannten Sakramentes der Liebe, so wie die wirkliche Uebung der Liebe. In Beziehung auf letztere spricht sich der heilige Franz von Sales trefflich folgendermaßen aus: „So wie man während der Studien das Studiren lernt, und wie man im Sprechen das Sprechen, im Arbeiten das Arbeiten sich aneignet .... so lernt man im Lieben lieben. Wer einen andern Weg einschlägt, der irrt. Das beste Mittel, Gott zu lieben, besteht also darin, daß man ihn täglich mehr liebe .... Lehrlinge sollen nur ernstlich beginnen und durch kräftige Fortschritte werden sie es bald zur Meisterschaft bringen. Die aber bereits weiter vorgerückt sind, sollen noch rüstiger fortschreiten, ohne sich mit dem Gedanken zu schmeicheln, daß sie bereits am Ziele stehen; denn die Liebe kann in diesem Leben bis zum letzten Athemzuge wachsen. Und diejenigen, die es in der Liebe am weitesten gebracht haben, sollen mit David sprechen: Wann werden wir einmal anfangen, Gott aus ganzer Seele zu lieben"? [3]).

Und da endlich die Liebe Gottes bedingt ist von der Erkennt-

---

1) Philipp. 1, 9.

2) „Omnipotens sempiterne Deus da nobis fidei. spei et caritatis augmentum". Auch gehört hierher der bekannte Ausspruch des heiligen Augustinus: „Caritas meretur augeri ut aucta mereatur perfici."

3) Geist des heiligen Franz von Sales Bd. 1.

niß Gottes, so hält das Wachsen der Gottesliebe mit der wachsenden Gotteserkenntniß gleichen Schritt. „Wer Dich recht erkennt", schreibt Augustinus, „der liebt Dich, vergißt sich und liebt Dich mehr als sich, damit er sich in Dir erfreue. Daher kommt es, o mein Herr! daß ich Dich nicht so liebe, wie ich sollte, weil ich Dich nicht recht erkenne. Und weil ich Dich nur wenig erkenne, so liebe ich auch nur wenig, und weil ich nur wenig liebe, so habe ich in Dir nur wenig Freude." Was mithin die Erkenntniß Gottes, die Erkenntniß seiner Vollkommenheiten fördert (die öftere und besonders die durch fromme Affekte und Entschließungen belebte Betrachtung der göttlichen Eigenschaften, der göttlichen Absichten und Rathschlüsse, des Beispiels Jesu Christi oder einzelner christlichen Wahrheiten), dieses befördert indirekt auch die Liebe Gottes. Ein einziger Feuerfunke, der auf einen entzündlichen Stoff fällt, kann ein großes Feuer entzünden; solche Feuerfunken sind sämmtliche Wahrheiten des Christenthums.

3) Aber die Liebe Gottes kann im Menschen auch geschwächt oder vermindert werden. Dieses geschieht indirekt durch läßliche Sünden und durch unterlassene Uebung der Liebeswerke.

4) Gänzlich verloren wird die Liebe durch die schwere Sünde und zwar durch jede schwere Sünde. Jede schwere Sünde widerstrebt dem Wesen der Liebe und schließt sie aus. Freilich, wäre die Tugend der Liebe ein erworbener und kein eingegossener Habitus, so würde sie durch einen einzigen ihr entgegengesetzten Akt nicht aufgehoben werden; denn der einzelne Akt steht dem einzelnen Akte, nicht dem Habitus entgegen. Da aber die Liebe kein vom Menschen erworbener, sondern ein von Gott eingegossener Habitus ist, so kann sie auch durch einen einzigen ihr entgegengesetzten Akt schon vernichtet werden. Gott verhält sich nämlich bei Verleihung und Erhaltung der Liebe, nach dem Ausdruck des heiligen Thomas, wie die Sonne, welche die Welt erleuchtet. Wie diese gleich aufhört, uns zu leuchten, sobald sich im Luftkreise ein Hinderniß findet, welches ihr Licht von uns abhält, gerade so erlöscht in der Seele die göttliche Liebe, wenn von Seiten des Menschen der die Liebe erhaltenden göttlichen Thätigkeit ein Hinderniß entgegengesetzt wird. Und dieses geschieht eben durch die

schwere Sünde. Durch die schwere Sünde wendet der Mensch sich von Gott ab, und in Folge davon wendet sich auch Gott vom Menschen ab [1]). Aus Anlaß des berühmten biblischen Ausspruches, daß der aus Gott Geborne — und dieses ist doch der Gottliebende — nicht sündigen könne [2]), wirft Thomas die Frage auf, wie überhaupt die Liebe von demjenigen, der sie besitze, wieder verloren werden oder, was dasselbe ist, wie der Gottliebende überhaupt auch nur in eine schwere Sünde fallen könne? Er antwortet hierauf, wie folgt: Die Liebe, sagt er, läßt sich in einer dreifachen Rücksicht betrachten:

1) in Rücksicht auf den heiligen Geist, welcher die Seele zur Liebe Gottes bewegt, und von dieser Seite schließt sie freilich die Sündenlosigkeit ein; denn der heilige Geist kann nicht sündigen.

2) Sie läßt sich betrachten nach ihrem eigenen Wesen; und auch von dieser Seite ist mit ihr die Sündenlosigkeit verbunden; denn die Liebe als solche kann so wenig sündigen, als die Wärme kalt machen kann.

3) Die Liebe kann endlich betrachtet werden in Rücksicht auf das Subjekt, das sie besitzt. Diejenigen, die die Liebe besitzen, sind entweder aus dem Stande der Prüfung bereits übergegangen in den Stand der Vollendung (die Seligen im Himmel) oder sie können sich noch im Stande der Prüfung befinden. Die Liebe der ersteren ist ebenfalls unverlierbar; denn die Liebe erfüllt ihr ganzes Wesen, so daß sie in allen ihren aktuellen Bewegungen Gott zustreben. Anders aber verhält es sich mit den letzteren; denn indem die Liebe nicht ihr ganzes Wesen ausfüllt, so daß sie in allen Thätigkeiten aktuell zu Gott hinstreben müßten, so sind sie in der Zeit, in der sie zu Gott nicht aktuell aufstreben, allerdings solcher Handlungen fähig, die den Verlust der Liebe Gottes zur Folge haben [3]).

---

1) Vgl. Thom. 2. 2. qu. 25. art. 12. und August. 8. sup. Genes. ad litt. c. 12: Quod homo Deo sibi praesente illuminatur, absente autem continuo tenebratur; a quo non locorum intervallis sed voluntatis aversione disceditur.

2) 1 Joh. 1, 3. 9.

3) Vgl. Thom. 2. 2. qu. 25. art. 11.

§. 146.

Die vollkommene und unvollkommene Liebe.

Wenn, wie wir so eben gesehen, die Liebe hier auf Erden eines steten Fortschrittes fähig ist, so kann sie auch graduell sehr verschieden sein. Die wichtigste Unterscheidung derselben ihren Graden nach ist die Unterscheidung in die unvollkommene (caritas imperfecta) und in die vollkommene Liebe (caritas perfecta). Diese Unterscheidung hat nämlich keineswegs bloß ein einseitiges wissenschaftliches Interesse, sondern eben so sehr ein praktisches; sie hängt zusammen mit der kirchlichen Lehre, daß die vollkommene Reue, d. h. die aus einer vollkommenen Liebe hervorgehende, in Verbindung mit dem Verlangen nach dem Sakramente der Buße, schon vor dem wirklichen Empfange des Sakramentes rechtfertigt.

Es handelt sich uns hier hauptsächlich darum, genau den Begriff zu bestimmen, den die Kirche mit dem Ausdrucke: vollkommene und unvollkommene Liebe, verbindet. Diese Begriffsbestimmung kann theils eine negative, theils eine positive sein.

1. Die Begriffe: vollkommene und unvollkommene Liebe, negativ bestimmt, so sind beide hier weder im strengsten noch in einem strengeren, sondern nur in einem relativen Sinne zu nehmen.

Vollkommen im strengsten Sinne würde die Liebe dann sein, wenn sie ganz entsprechend wäre der Liebenswürdigkeit des zu liebenden Gottes. Da aber Gottes Liebenswürdigkeit unendlich ist, so kann die Liebe des Menschen in diesem Sinne nie vollkommen sein, weder in diesem, noch in jenem Leben. Auch kein Engel, kein Cherub oder Seraph kann Gott so lieben, wie er geliebt zu werden verdient, sondern mit vollkommener Liebe im strengsten Sinne kann nur Gott selbst sich lieben, der Vater den Sohn, der Sohn den Vater, beide den heiligen Geist und der heilige Geist beide. Im strengeren Sinne ist diejenige Liebe des Menschen vollkommen zu nennen, die so groß ist, als sie es von seiner Seite sein kann. Aber auch in diesem Sinne wird die Liebe des Menschen hier auf Erden nie vollkommen, weil sie nie auf einen Punkt gelangt, über den hinaus ein Fortschritt nicht mehr möglich wäre.

Auch der Ausdruck unvollkommene Liebe ist nicht im strengsten Sinne zu nehmen. Die unvollkommene Liebe, von der hier die Rede ist, ist nicht der amor imperfectus, sondern die caritas imperfecta, d. h. sie ist keineswegs eine bloß eigennützige, bloß natürliche und ganz ungenügende Liebe, sondern sie ist die wirkliche und wahre theologische Tugend der Liebe, nur diese auf einer tieferen Stufe.

2. Zur positiven Bestimmung des Begriffes: vollkommene und unvollkommene Liebe, ist es nothwendig, die Liebe wieder in ihre Bestandtheile aufzulösen, in die wir sie oben zerlegt haben, und dann einen jeden dieser Bestandtheile einzeln für sich in Betracht zu ziehen: a. das Wohlgefallen an Gott; b. die Sehnsucht nach der Vereinigung mit Gott; c. das Streben, ihm ähnlich zu werden; d. die Bereitwilligkeit, seinen Willen zu erfüllen. Die beiden letzteren Bestandtheile lösen sich bei der Liebe Gottes in Eins auf, und wir fassen sie zusammen unter der Bezeichnung: Hingebung des Willens an Gott.

a. Das Wohlgefallen an Gott ist, wie wir oben gesehen, identisch mit der Werthschätzung Gottes. Die Werthschätzung Gottes aber muß appretiativ die höchste, sie muß eine Werthschätzung über Alles sein, da ohne diese Bedingung die theologische Liebe gar nicht vorhanden ist, weder die vollkommene noch die unvollkommene. Daß die Werthschätzung die intensiv höchste, daß sie mit höchster Inbrunst verpaart sei, ist auch zu der vollkommenen Liebe nicht erforderlich; wie das Beispiel fast aller Heiligen zeigt, kann die vollkommene Liebe bestehen auch mit dem Zustande der geistigen Trockenheit. Das Wohlgefallen an Gott oder die Werthschätzung Gottes an sich betrachtet, gewährt mithin keinen Anhaltspunkt, die in Rede stehenden Begriffe näher zu bestimmen. Eher möchte dieses möglich sein, wenn man die Motive der Werthschätzung in's Auge faßt. Diese können dreifacher Art sein: ich kann Gott als das höchste Gut werthschätzen, nicht weil er das höchste Gut an sich ist, sondern weil er das höchste Gut für mich ist, weil ich durch ihn glücklich zu werden hoffe. Bei solcher Seelenstimmung besitze ich aber weder einen höheren noch einen niederen Grad der theologischen Liebe, sondern ich be-

sitze sie gar nicht. Eine Seele, die in Gott nur ihr Selbst, nur ihre eigene Glückseligkeit sucht, mag sich erhoben haben über die krasse Selbstsucht: selbstsüchtig ist sie noch immer. Sie hebt sich nicht zu Gott empor, sondern sie zieht Gott zu sich hernieder. Ferner kann ich Gott über Alles werthschätzen zugleich um seiner selbst und um meinetwillen: um seinetwillen, weil er das höchste Gut, um meinetwillen, weil er der Urheber und Spender meiner Glückseligkeit ist. Eine Liebe aus diesen gemischten Motiven ist allerdings caritas, weil ja Gott wirklich um seiner selbst willen geliebt wird, aber sie ist noch eine unvollkommene, weil gemischt mit knechtlicher Furcht und Hoffnung. Endlich kann ich Gott über Alles werthschätzen, lediglich um seiner selbst willen. Die Liebe aus diesem Motive ist die vollkommene Liebe. Von ihr steht geschrieben: „Furcht ist nicht in der Liebe, sondern die vollkommene Liebe treibt die Furcht aus; denn die Furcht hat Pein; wer aber Furcht hat, der ist nicht vollkommen in der Liebe [1])." Die vollkommene Liebe schließt mithin knechtliche Furcht und knechtliche Hoffnung gänzlich aus. Eine Seele, die Gott lediglich um seiner selbst willen liebt, würde ihn lieben, hätte sie auch von ihm nichts zu hoffen und nichts zu fürchten, so daß sie von sich wörtlich sagen könnte, wie es in einem alten Kirchenliede heißt:

„Dich, mein Gott, ich lieb von Herzen,
Nicht aus Lieb zur Seligkeit,
Noch aus Furcht vor Höllenschmerzen,
Noch aus eigener Lustbarkeit;
Dich aus ganzer Seel zu lieben,
Hat allein mich angetrieben
Deine Lieb und Gütigkeit."

Die vollkommene Liebe bleibt zwar, wie der heil. Bernard sagt, nicht ohne Lohn, aber sie dient nicht um Lohn; sie sucht die Seligkeit nicht, aber sie verdient sie [2]).

---

1) 1 Joh. 4, 18.

2) Causa diligendi Deum Deus est, modus sine modo diligere. Non sine praemio diligitur Deus, etsi absque praemii intuitu diligendus sit.

b. Was den zweiten Bestandtheil der Liebe, das Verlangen nach der vollkommensten Vereinigung mit Gott, betrifft, so muß dieses wiederum jedes irdische Verlangen weit überwiegen, indem sonst, wie wir oben erkannt, die Liebe als theologische Tugend nicht nur nicht in einem höheren Grade, sondern gar nicht vorhanden ist. Möglicher Weise kann aber auch dieses Verlangen so groß sein und die Seele dergestalt ausfüllen, daß die irdischen Wünsche nicht einmal bedingnißweise mehr gehegt werden. Diesen Höhepunkt geistlichen Lebens hatte wirklich der heilige Paulus erreicht; er hielt um Christi willen Alles für Auskehricht, und die Liebe zu Christus füllte so ganz sein Herz aus, daß darin für einen andern Wunsch kein Raum mehr war [1]). Eine solche Seelenstimmung verdient unzweifelhaft den Namen der vollkommenen Liebe; ob sie aber nach kirchlicher Anschauungsweise zur Vollkommenheit der Liebe schlechthin erforderlich sei, möchte schwer zu entscheiden sein. Sicherer läßt sich der Unterschied zwischen vollkommener und unvollkommener Liebe auch bei diesem zweiten Bestandtheile wieder an den Motiven nachweisen. Mit diesen Motiven des Verlangens nach Gott aber verhält es sich gerade, wie mit den Motiven der Werthschätzung Gottes. Ich kann nach der Gemeinschaft mit Gott verlangen entweder lediglich um meiner selbst willen, weil ich nämlich aus dieser Vereinigung mit Gott für mich selbst Genuß und Seligkeit hoffe; oder ich kann nach dieser Gemeinschaft verlangen theils um ihrer selbst willen, theils um meinetwillen; oder ich kann endlich darnach verlangen lediglich um ihrer selbst willen. Im ersten Falle ist

---

Vacua nempe vera caritas esse non potest, nec tamen mercenaria est ... verus amor praemium non requirit, sed meretur (lib. de diligendo Deo). An einer andern Stelle (in epist. 11) bezeichnet Bernardus die verschiedenen Arten der Liebe mit folgenden kurzen Worten: Est qui confitetur Domino, quoniam *potens* est; est qui confitetur, quoniam sibi bonus est et est, qui confitetur, quoniam simpliciter bonus est. Primus servus est et timet sibi, secundus mercenarius est et cupit sibi, tertius filius est et defert Patri; itaque et qui timet, et qui cupit, uterque pro se agunt; sola, quae in filio est, caritas non quaerit, quae sua sunt.

1) Philipp. 1, 21 ff.

die Liebe gar nicht vorhanden, im zweiten ist die Liebe unvollkommen, im dritten endlich ist sie vollkommen.

c. Am deutlichsten aber zeigt sich der Unterschied zwischen der vollkommenen und der unvollkommenen Liebe an ihrem dritten Bestandtheile, an der Hingebung unseres Willens an Gott. Die Hingebung des Willens an Gott ist wiederum theils nach ihrer Größe, theils nach ihren Motiven einer näheren Bestimmung fähig. Was zuerst die Motive derselben betrifft, so gilt hierüber dasselbe, was von den Motiven der Werthschätzung und des Verlangens gesagt worden. Ihrer Größe nach aber muß sie, wenn die Liebe als theologische Tugend überhaupt vorhanden sein soll, wenigstens der Art sein, daß ich bereit bin, in allen wichtigen Dingen Gottes Willen zu erfüllen, also eher zu sterben, als Gott durch eine schwere Sünde zu beleidigen. Ein höherer Grad der Hingebung würde es sein, wenn ich bereit wäre, lieber Alles zu verlieren und Alles hinzugeben, als auch nur eine läßliche Sünde zu begehen. Durch den erstern Grad der Hingebung ist die unvollkommene, durch den letzteren die vollkommene Liebe bezeichnet.

Der höchste Grad der Hingebung würde endlich der sein, daß ich, wie solches von der heil. Theresia bekannt, fest entschlossen wäre, immer und bei allen Handlungen das bessere oder gerathene Gute (bonum melius) zu erwählen. Doch ist dieser Grad der Hingebung des Willens an Gott zur vollkommenen Liebe nicht schlechthin erforderlich.

Wie aus Gesagtem einleuchtet, ist es um die vollkommene Liebe etwas ungemein Großes. Als ein das ganze Leben hindurch fortdauernder Zustand wird sie nicht leicht bei Jemanden vorkommen, und im Beginne der Bekehrung ist sie nach dem Ausdrucke der Synode von Trient selbst als vorübergehender Akt etwas nur dann und wann Eintretendes [1]). Doch ist es

1) Sess. XIV. cap. IV.: Docet praeterea (S. Synodus), etsi contritionem hanc *aliquando* charitate perfectam esse contingat hominemque Deo reconciliare, priusquam hoc Sacramentum actu suscipiatur, ipsam nihilominus reconciliationem contritioni sine sacramenti voto, quod in illa includitur, non esse adscribendam.

schon von unschätzbarem Werthe, sie, wenn auch nur als vorübergehenden Akt, in sich zu erwecken; man lernt sie dadurch wenigstens aus eigener Erfahrung kennen, und wird zu höherem sittlichen Streben desto mehr angeregt werden. Je öfter aber der Mensch solche Akte der vollkommenen Liebe erweckt, je öfter er aktuell all sein Thun und Lassen auf Gott als letztes Ziel hinrichtet (immer und jeden Augenblick an Gott zu denken, ist nur den Seligen im Himmel verliehen): desto mehr wird er sich der vollkommenen Liebe als bleibendem Zustande nähern.

§. 147.

Die unmittelbaren Früchte und Erweise der Gottesliebe.

Aus der Liebe keimen alle Tugenden, wodurch das christliche Leben nur immer geziert wird. Es zeichnen sich unter diesen aber einige aus, die mit der Liebe so innig verknüpft sind, daß sie selbst im Begriffe von ihr nicht getrennt werden können. Es gehören dahin namentlich:

1) Die Freude an Gott und seinen Vollkommenheiten. Dieselbe ist von der Liebe unzertrennlich; denn es ist keine wahre Liebe denkbar, die an den Vorzügen des Geliebten sich nicht erfreute, die diese Vorzüge dem Geliebten nicht von Herzen gönnte und ihm aufrichtig dazu Glück wünschte. Je höher und vollkommener die Liebe ist, desto reiner und größer wird auch diese Freude sein.

2) Der Eifer für Gott und seine Ehre; ebenfalls mit der Liebe nothwendig verbunden, denn wer für den Geliebten nicht eifert, der liebt ihn auch nicht. «Zelus,» sagt Augustinus, «est effectus amoris, qui non zelat, non amat.» Dieser Eifer für Gott äußert sich negativ als innige Betrübniß bei jeder Mißkennung und Beleidigung Gottes (amor dolorosus) und positiv als das wirksame unnachlassende Streben, Allem entgegenzuwirken, was die göttliche Ehre beeinträchtigt, und zu Allem mitzuwirken, was die größere Ehre Gottes befördert, nach dem bekannten Wahlspruche des heil. Ignatius: «Omnia ad majorem Dei gloriam.» Der Eifer für Gott und Gottes Ehre aber, der eine Frucht der Liebe sein soll, muß nothwendig ein reiner Eifer sein, frei von heuchlerischem, hochmüthigem und selbstischem Wesen.

Wie viele, die sich den Anschein geben, für Gott und Gottes Ehre zu eifern, eifern im Grunde nur für ihre eigene Ehre und für die Ehre ihrer Partei. Der Herr wird einst zu ihnen sagen: „Ich kenne Euch nicht." Das erhabenste Beispiel eines wahren Eiferers für Gottes Ehre ist Christus selbst. Gottes Namen zu verherrlichen, war die Seele seines ganzen Wollens, Thuns und Leidens; Gottes Willen zu thun, war seine Speise und sein Trank.

3) Die Dankbarkeit (amor gratitudinis). Ihr Motiv ist ebenfalls die göttliche Güte, aber inwiefern sie sich gegen uns segnend und wohlthuend erwiesen. Die heilige Schrift fordert dazu auf, so oft sie an Gottes Wohlthaten uns erinnert, und glänzend strahlt sie uns entgegen an unserm ewigen Vorbilde, Christus. Dankbar ist er seinem Vater nicht allein für selbst empfangene Wohlthaten, sondern auch für Gnaden und Wohlthaten, die Andern zu Theil geworden [1]. Das heiligste Geheimniß seiner Religion wird Danksagung (εὐχαριστία) vorzugsweise genannt und bei jeder Feier dieses Geheimnisses kehrt als bedeutungsvolle Mahnung an uns das Gebet wieder: «Vere dignum et justum est, nos tibi semper et ubique gratias agere.» Immer und überall Gott danken aber heißt: ihm danken für leibliche wie für geistige, für größere wie für geringere, für eigene wie für fremde Wohlthaten; ja selbst für Leiden und Trübsale. So wesentlich aber auch die Dankbarkeit ist, und so wenig die Liebe ohne sie bestehen kann, so verdient doch nicht jede Dankbarkeit den Namen der theologischen Liebe, so wenig, wie jedes Verlangen nach Gott ein reines und uneigennütziges ist. Liegt der Dankbarkeit als Motiv nur die Vorstellung zu Grunde, daß man durch Gott diese oder jene Wohlthat empfangen, und besteht sie ohne persönliche Werthschätzung Gottes; so schließt sie die Liebe Gottes nicht ein und ist etwas rein Selbstsüchtiges. Doch wird diese unächte oder selbstsüchtige Dankbarkeit der Natur der Sache nach seltener vorkommen, als das unächte oder selbstsüchtige Verlangen, denn der ganz Selbstsüchtige hat keinen Dank.

---

1) Matth. 15, 16; Joh. 11, 41 u. a.

4) Kindlicher Glaube, kindliches Vertrauen, und kindliche Ergebung in den göttlichen Willen. Wer aus Gott ist, sagt der Heiland, der höret Gottes Wort. Und die Liebe preisend sagt der Apostel: „Die Liebe glaubt Alles, hofft Alles, duldet Alles.“

5) Die kindliche Ehrfurcht vor Gott (timor filialis). Sie äußert sich als zarte Scheue, Gott auch nur im geringsten mißfällig zu werden, und ist von der knechtlichen Furcht (timor servilis) wohl zu unterscheiden. Die vollkommene Liebe kann nicht mit der knechtlichen, aber auch nicht ohne die kindliche Furcht bestehen. Die knechtliche Furcht ist ein Antrieb des heiligen Geistes, der Anfang der Weisheit; aber die kindliche Furcht ist eine Frucht des heiligen Geistes, die Summe aller Weisheit.

6) Der Gehorsam gegen den Willen Gottes, in der Liebe Gottes nothwendig eingeschlossen; liebet ihr mich, sagt der Heiland, so haltet meine Gebote und der Apostel der Liebe sagt: „Wer da sagt, er kenne ihn, hält aber seine Gebote nicht, der ist ein Lügner.“ Aber als in der Liebe eingeschlossen muß der Gehorsam unbedingt und freudig sein, nicht unterscheidend zwischen Schwerem und Leichtem, zwischen Angenehmem, Zusagendem und Unbequemem oder Herbem und willig übend, was Gott will, wie es Gott will und weil es Gott will.

7) der Haß der Sünde. Denn die Sünde ist jenes einzige Wesen oder Unwesen, welches sich Gott widersetzt, und man kann Gott nicht lieben, wenn man das ihm Feindselige nicht haßt.

§. 148.

Gegensätze der Gottesliebe.

Der allgemeine Gegensatz der Gottesliebe ist die Sünde. Die speciellen Gegensätze ergeben sich von selbst: Kälte und Gleichgültigkeit gegen Gott, Undankbarkeit, Mangel an kindlichem Glauben, an kindlicher Ehrfurcht u. dgl. Der schroffste Gegensatz ist negativ: Lieblosigkeit und positiv: der Haß Gottes,

Die Sünde des Gotteshasses ist ihrer Art nach unter allen die schwerste und größte; denn erstlich ist eine Sünde um so größer, je größer die Tugend ist, der sie entgegensteht (optimo opponitur pessimum), die größte aller Tugenden aber ist die Liebe, der eben der Haß Gottes entgegengesetzt ist; zweitens besteht das Wesen der Sünde in der freiwilligen Abkehr von Gott, bei allen übrigen Sünden ist aber die Abkehr von Gott mehr eine indirekte (participative oder secundum aliud, wie der heilige Thomas sagt); der Haß Gottes dagegen ist eine direkte Abkehr von Gott, direkte Opposition oder Abneigung gegen Gott. Somit gibt es keine Sünde, die schwerer und größer wäre.

Auf die Frage, wie es denn überhaupt möglich sei, Gott, das höchste, liebenswürdigste Gut, zu hassen, gibt der heilige Thomas folgende Antwort. Man kann, sagt er, Gott betrachten an und für sich oder seinem Wesen nach, und seinen Wirkungen nach. An und für sich betrachtet kann Gott allerdings von Niemanden gehaßt werden; was aber seine Wirkungen betrifft, so sind unter diesen wiederum einige, welche allen vernunftbegabten Geschöpfen begehrungswürdig erscheinen: das Leben, das Erkennen u. dgl.; andere hingegen sind dem ungeordneten Willen zuwider: die Beschränkung der Sünde durch das göttliche Gesetz, die Verhängung von Strafen u. dgl. Als Urheber dieser letzteren Art von Wirkungen kann Gott allerdings förmlich gehaßt werden, von den Verdammten in der Hölle, sowie von den teuflisch gesinnten Menschen auf Erden [1].

Die Liebe gegen den Nächsten.

§. 149.

Die christliche Nächstenliebe im Allgemeinen.

1) Die christliche Nächstenliebe (caritas erga proximum) ist die Liebe des Nächsten um Gotteswillen und somit nur Ausfluß und zwar nothwendiger Ausfluß der Gottesliebe. Denn wie nach dem Ausdrucke des heiligen Thomas die wahre Freundschaft überhaupt sich keineswegs auf den Freund allein beschränkt, son-

1) 2. 2. qu. 34. art. 1.

dern um des Freundes willen auch Alle umfaßt, die zu ihm in engerer Beziehung stehen, und wären sie sogar unsere eigenen Feinde: ebenso verhält es sich mit der Freundschaft Gottes; sie beschränkt sich nicht auf Gott allein, sondern erstreckt sich um Gotteswillen auch auf alle diejenigen, welche Gott angehören und von ihm geliebt werden [1]. Hieraus leuchtet zugleich ein, daß es eigentlich Gott selbst ist, der im Nächsten geliebt wird, oder daß Gott das Motiv der wahren Nächstenliebe ist. Eine Nächstenliebe, die sich nicht auf Gott gründet, die zu ihrem Motiv nicht Gott hat, besitzt auch nicht den Charakter der übernatürlichen theologischen Liebe. Richtig bemerkt Gregorius der Große: »Si quis quemlibet amat, sed propter Deum non amat, caritatem non habet« [2]. Ist aber Gott das Motiv der Nächstenliebe, so folgt, daß wir am Nächsten nur dasjenige lieben dürfen, was Gott selbst an ihm liebt, daß wir dasjenige mehr an ihm lieben sollen, was Gott mehr an ihm liebt, und dasjenige weniger, was Gott weniger an ihm liebt. Was aber Gott am Nächsten vorzugsweise liebt, ist sein eigenes Ebenbild nebst Allem, was denselben zur übernatürlichen Seligkeit befähigt, keineswegs dasjenige, was das göttliche Ebenbild an ihm entstellt und ihn der Seligkeit unwürdig macht, die Sünde nämlich und das Verderbniß der Sünde.

2) Der Unterschied zwischen der natürlichen und der christlichen Nächstenliebe ergibt sich aus Gesagtem von selbst. Die natürliche ruht auf natürlichen, die christliche auf übernatürlichen Beweggründen; die natürliche entspringt aus natürlicher Zuneigung und liebt daher auch nur innerhalb der Grenzen der natürlichen Anziehung, die christliche ist erzeugt vom heil. Geiste und liebt auch da noch, wo keine natürliche Anziehung mehr statt findet; die natürliche liebt am Nächsten nicht selten auch das Verkehrte, das Gott Mißfällige, die christliche liebt an ihm nur dasjenige, was wahrhaft liebenswerth ist, das Gott Wohlgefällige; die natürliche liebt am Nächsten meist nur das Leibliche, die christliche liebt vor Allem die Seele des Nächsten und das Leibliche nur um der Seele willen.

3) Die materiellen Objekte der Nächstenliebe sind:

1) Thom. 2. 2. qu. 23. art. 1.

2) Gregor. magn. hom. 38. in Evang.

a. die eigene Person des Liebenden; denn jeder ist sich selbst der Nächste;

b. alle der Seligkeit fähigen oder ihrer bereits theilhaftig gewordenen Geschöpfe, zunächst die Mitmenschen auf Erden, dann die Seligen im Himmel und die Seelen im Reinigungsorte.

Ueber die christliche Selbstliebe und die Liebe des Nebenmenschen handeln wir noch über jede im Besondern.

Die christliche Selbstliebe.

§. 150.

1) In einem gewissen Sinne ist die Selbstliebe allen Menschen gemeinsam; in einem andern ist sie den Guten ausschließlich eigen und in einem dritten endlich ist sie ausschließlich eigen den Bösen [1]. Allen ohne Unterschied gemeinsam ist nämlich die natürliche Selbstliebe; sie ist als solche sittlich ganz indifferent, weder gut noch böse; ausschließlich den Guten eigen ist die Selbstliebe um Gotteswillen, und ausschließlich den Bösen eigen ist die Selbstliebe um seiner selbst willen oder die Selbstsucht, welche der Ursprung aller Sünden und die Ursache aller bösen Begierden ist. Es gibt somit eine Selbstliebe, die im Grunde nur Selbsthaß ist, sowie es einen Selbsthaß gibt, der im Grunde nur die wahre Selbstliebe ist. Wer sich nämlich wahrhaft und um Gotteswillen selbst liebt, der haßt dasjenige an sich, was Gott mißfällig ist, namentlich die unordentliche und verkehrte Sinnlichkeit, den fleischlichen Gott widerstrebenden Sinn, und dieses eben ist der heilige Selbsthaß; er führt zur Verläugnung und Abtödtung seiner selbst (abnegatio, mortificatio sui ipsius), und ist ein wesentlicher Bestandtheil der christlichen Tugend.

2) Die christliche Selbstliebe ist geboten und pflichtmäßig; das Gebot derselben ist in dem Gebote der Gottesliebe schon eingeschlossen, so wie ihre Pflichtmäßigkeit an der bekannten Stelle: „Du sollst Gott lieben über Alles und deinen Nächsten wie dich selbst", wenn nicht ausdrücklich gelehrt, doch stillschweigend vorausgesetzt ist.

3) Die einzelnen Bestandtheile der Liebe, wie sie oben sind

1) Thom. 2. 2. qu. 25. art. 7.

näher angegeben worden: das Wohlgefallen am Geliebten, das Streben, ihm ähnlich zu werden, die Sehnsucht nach der Vereinigung mit dem Geliebten, die Bereitwilligkeit, des Geliebten Willen zu erfüllen, diese einzelnen Bestandtheile können bei der christlichen Selbstliebe freilich so wenig, wie bei der christlichen Liebe des Nebenmenschen, sämmtlich vollständig hervortreten; ein Wohlgefallen an mir ist bei der christlichen Selbstliebe wohl vorhanden, aber es bezieht sich nicht etwa auf das, was ich durch mich selbst geworden bin oder was ich durch mich errungen habe, sondern auf dasjenige, was ich durch Gott geworden bin und was ich von Gott empfangen habe und stellt sich somit dar als Werthschätzung des meiner Seele eingedrückten göttlichen Ebenbildes, des natürlichen sowohl, wie des übernatürlichen; das Streben nach der Vereinigung mit dem Geliebten stellt sich hier dar als Streben, mein niederes Selbst zu vereinigen mit meinem höheren Selbst durch die Unterwerfung des ersteren unter das letztere, sowie das höhere Selbst zu vereinigen mit Gott durch die Unterwerfung dieses höheren Selbst unter Gott[1]). Das Streben endlich, dem Geliebten ähnlich zu werden, und die Hingebung des Willens an ihn stellt sich hier als Erfüllung des Willens Gottes an meiner eigenen Person dar. Hiernach möchte sich denn die christliche Selbstliebe bestimmen lassen als die aufrichtige Werthschätzung des natürlichen und übernatürlichen göttlichen Ebenbildes an mir und als das fortgesetzte Streben, das eine wie das andere immer mehr auszubilden, um so das Ziel meines Lebens, die vollkommenste Vereinigung mit Gott, unfehlbar zu erreichen.

4) Das göttliche Ebenbild haftet an meiner Seele, sowie diese auch nur der Seligkeit unmittelbar fähig ist. Hieraus folgt, daß das nächste Objekt der Selbstliebe meine Seele ist. Da indessen auch mein Leib in gewisser Hinsicht an der Seligkeit Theil nehmen wird, insofern die Ueberfülle der Seligkeit, die der Seele zu Theil werden wird, auf ihn überfließt, so darf und soll mit heiliger Liebe auch der Leib geliebt werden. Daher gibt Augustinus vier Gegenstände an, die mit heiliger Liebe zu lieben seien: „Der erste ist derjenige, der über uns ist, nämlich Gott,

1) Thom. 2. 2. qu. 25. art. 5.

der andere sind wir selbst, der dritte ist derjenige, der neben uns ist, der Nächste, und der vierte ist derjenige, der unter uns ist, der Leib [1].

5) Die Gegensätze gegen die christliche Selbstliebe lassen sich aus Gesagtem leicht ableiten: Geringschätzung seiner Menschenwürde, Gleichgültigkeit gegen sein eigenes Heil u. dgl., im Grunde jede Sünde, nach dem Ausspruche des Psalmisten: „Wer Unrecht thut, hasset seine Seele" [2]. Der direkteste Gegensatz der Liebe gegen den Leib ist die Sünde der Unzucht, nach den Worten des Apostels: „Jede Sünde, die der Mensch begeht, ist außer dem Leibe; wer aber Hurerei treibt, der sündiget wider seinen eigenen Leib" [3].

Die christliche Liebe gegen den Nebenmenschen.

§. 151.

Wesen und Pflichtmäßigkeit der Nächstenliebe.

1) Das Wesen der christlichen Nächstenliebe besteht

a. in einer mit herzlicher Zuneigung verbundenen Werthschätzung meines Nächsten als eines göttlichen Ebenbildes und als meines künftigen Genossen der Seligkeit (amor benevolentiae affectivus);

b. in dem wohlwollenden Streben, des Nächsten wahre Wohlfahrt nach Kräften zu fördern (amor benevolentiae effectivus).

2) Die christliche Nächstenliebe ist, wie die christliche Selbstliebe, ein Ausfluß der Gottesliebe und ebenso nothwendig und pflichtmäßig als diese: Die Liebe Gottes ist das erste, die Liebe des Nächsten das zweite Gebot; aber das zweite Gebot ist dem ersten gleich. „Wer sagt, er liebe Gott, aber seinen Nächsten nicht liebt, der ist ein Lügner."

Die christliche Nächstenliebe bestand zwar schon im a. B. als förmliches Gebot; aber der neue Bund bietet uns für dieselbe neue Motive dar und führt sie zu einer höheren Stufe der Vollkommenheit. Deßhalb wird auch im n. B. das Gebot der Nächstenliebe ein neues Gebot genannt [4].

---

1) De doctr. christ. 1, 23.

2) Ps. 10, 6.

3) 1 Kor. 6, 18.

4) Einige heilige Väter finden in dem Ausdrucke: „neues Gebot" den

3) Daß das Gebot der Nächstenliebe ebensowohl die innere Gesinnung der Liebe (das Wohlwollen), als die äußere Bethätigung derselben fordere, hätte nicht bezweifelt werden sollen und mit Recht wurden vom Papste Innocenz XI. folgende zwei Sätze verworfen:

»Non tenemur proximum diligere actu interno et formali.«

»Praecepto proximum diligendi satisfacere possumus per solos affectus internos.«

4) Die Norm der christlichen Nächstenliebe ist die christliche Selbstliebe [1]), und zwar gilt für das negative Gebot derselben die Regel: „Thue einem Andern nicht, was du nicht willst, daß Andere dir thuen" [2]); und für das positive: „Alles, was ihr wollet, daß euch die Leute thuen, das thuet auch ihnen" [3]). Beide Forderungen faßt Augustinus in dem Satze zusammen: »Ea est regula dilectionis, ut, quae sibi vult bona provenire, et illi velit et quae sibi mala accidere non vult, illi nolit. Hanc voluntatem erga omnes servate« [4]).

§. 152.

Die vornehmsten Erscheinungsweisen der christlichen Nächstenliebe.

Der Apostel faßt sie in folgenden Worten zusammen:

„Die Liebe ist duldsam, ist gütig; die Liebe beneidet nicht, sie handelt nicht unbescheiden; sie blähet sich nicht auf; sie thut nicht ungebührlich; sie suchet nicht das Ihrige, sie erbittert sich nicht, sie denkt nichts Arges, sie freut sich nicht der Ungerechtigkeit, der Wahrheit aber freuet sie sich mit, sie erträgt Alles, sie glaubt

---

Sinn: daß der Christ seinen Nächsten nicht nur nach Vorschrift des a. B. lieben solle, wie sich selbst (ὡςἑαυτον), sondern daß er ihn sogar mehr als sich selbst (ὑπερ ἑαυτον) lieben solle; denn der Christ solle in der Liebe gleichförmig werden Christo; Christus aber habe uns mehr geliebt als sich selbst, indem er für uns sein Leben gelassen habe. Vergl. jedoch das unten Gesagte von der Ordnung der Liebe.

1) Matth. 22, 39.

2) Tob. 4, 16.

3) Matth. 7, 2.

4) De vera relig. c. 48.

Alles, sie hofft Alles, sie duldet Alles" [1]). Wir heben als einzelne Erscheinungsweisen hieraus insbesondere hervor:

1) Das christliche Mitgefühl oder die aufrichtige Theilnahme an fremdem Wohl und Wehe, und daher sich äußernd entweder als Mitfreude oder als Mitleid. Wesentlich ist der Nächstenliebe dieses Mitgefühl; es bedingt das Streben, des Mitmenschen Wohlfahrt zu befördern oder die Nächstenliebe thätig auszuüben. Doch ist das christliche Mitgefühl nicht zu verwechseln mit dem natürlichen; vielmehr unterscheidet sich dieses von jenem ebenso, wie sich die natürliche Nächstenliebe von der christlichen unterscheidet; das natürliche, das sich übrigens bei verschiedenen Menschen in verschiedener Stärke offenbart, besteht in unwillkührlichen Empfindungen der Mitfreude und des Mitleides und bezieht sich vorzugsweise auf das irdische Wohl und Wehe des Andern; das christliche dagegen wurzelt im Willen, erstreckt sich auf das gesammte Wohl und Wehe des Nächsten und kann sogar ohne eine besondere natürliche Weichheit des Herzens und bei nur schwachem natürlichem Mitgefühl bestehen.

Den Gegensatz bilden Neid und Schadenfreude.

Der Neid ist die Trauer über das Glück oder das Gut des Andern, insofern durch dieses unser eigenes Glück oder Gut übertroffen wird. Sehr bezeichnend nennt ihn Gregor von Nazianz [2]) das Gift der Herzen und die ungerechteste und zugleich gerechteste Leidenschaft; die ungerechteste: weil sie angreift den Unschuldigen; die gerechteste: weil sie denjenigen mit gerechter Strafe straft, der ihr in seinem Herzen Raum gibt. Am leichtesten werden vom Neide beherrscht kleinliche, engherzige Seelen, welche in ihrer Eigensucht einerseits nicht ertragen können, Andern nachzustehen; anderseits doch auch nicht Muth und Kraft genug besitzen, das beneidete Gut für sich selbst zu erringen.

Uebrigens kommt der Neid der Natur der Sache nach am öftersten unter solchen Personen vor, die zu einander in engerem Verhältniß stehen, sich gegenseitig auf einander beziehen und sich nach Glücksgütern oder persönlichen Leistungen mit einander messen können.

---

1) 1 Kor. 13, 4—7.
2) Orat. XXVII.

Was Schwere und Größe dieser Sünde betrifft, so wird sie, als der christlichen Liebe schnurstracks entgegengesetzt, von der heiligen Schrift zu denjenigen Sünden gezählt, welche ausschließen vom Reiche Gottes [1]; und als Mutter vieler anderen wird sie unter den sieben Hauptsünden aufgeführt. In seiner furchtbarsten Gestalt offenbart sich der Neid, wenn die Gegenstände der Beneidung höhere, himmlische Güter sind, er wird dann zur Sünde gegen den heiligen Geist (vergl. §. 104.).

Vom Neide wohl zu unterscheiden ist die Eifersucht (zelus, aemulatio). Der Eifersüchtige mißgönnt dem Andern sein Gut oder Glück nicht an sich, sondern nur darüber ist er traurig, daß er selbst jenes Gutes oder Glückes entbehrt. Der Neid ist unter allen Umständen sündhaft; dagegen ist die Eifersucht, insofern sie sich auf höhere, nothwendige oder heilsame Güter bezieht, sogar löblich [2].

Der andere Gegensatz des Mitleides ist die Schadenfreude. Es liegt ihr eine noch größere Verderbtheit des Herzens, nämlich positive Bosheit und Haß zu Grunde. Heilig ist die Thräne des Unglücks und gewiß ist es doppelt lieblos, über das Unglück des Leidenden noch Freude empfinden.

2) Die christliche Liberalität; sie besteht darin, daß man nicht bloß bereit ist, dem Nächsten zu geben, was er rechtmäßig fordern darf (Gerechtigkeit im engern Sinne), sondern auch bemüht ist, des Nächsten Wohlfahrt selbst mit Opfern zu fördern, daß man dem Nächsten gegenüber den eigenen Vortheil nicht ängstlich abwägt und über kleinliche Rücksichten sich erhebt. Die christliche Nächstenliebe schreibt zwar nicht vor, des Nächsten Wohl mehr als das eigene zu bedenken: wer aber die Grenzen zwischen dem, was man fordern darf und dem, was man leisten soll, allzuscharf zieht, wird oft wenigstens in Gefahr kommen, die Nächstenliebe auch positiv zu verletzen.

3) Die christliche Humanität. Sie charakterisirt sich im Verkehr mit dem Nächsten als milde Schonung und Sanftmuth, als Nachsicht, Herablassung und Friedfertigkeit. Die Inhumanität dagegen äußert sich als Härte und Schroffheit der Denk- und Gesinnungsweise, durch ein unfreundliches,

1) Galat. 5, 21. — 2) 1 Kor. 14, 1.

herbes, abstoßendes Wesen, durch rücksichtsloses Tadeln selbst bei geringeren Fehlern, so wie durch die Geneigtheit, die Handlungen des Nebenmenschen stets zum Schlimmeren zu deuten.

§. 153.

Besondere Arten der Nächstenliebe.

Diese entspringen entweder aus den besondern Beziehungen, in denen der Christ zu seinem Mitmenschen steht, oder aus dem eigenthümlichen Charakter derjenigen, auf die seine Liebe sich auszudehnen hat. Zu den hauptsächlichsten Arten gehört:

Die christliche Feindesliebe.

1) Die christliche Feindesliebe ist die reinste und vollkommenste Form der christlichen Nächstenliebe und eine der schönsten Blüthen des christlichen Geistes. Unter Feinden sind aber nicht etwa solche zu verstehen, die uns in augenblicklicher Uebereilung oder in leidenschaftlicher Aufregung beleidigt haben, noch vielweniger solche, welche aus gerechten Ursachen uns entgegentreten, welche uns stören in unserer Genußsucht, in unserem Hochmuthe oder in unserer Habsucht; sondern im eigentlichen Sinne sind nur solche unsere Feinde, welche uns positiv übelwollen und aus gehässiger Gesinnung uns zu schaden suchen.

2) Daß Christus in dem bekannten Ausspruche[1]) die Feindesliebe als Gebot und nicht als bloßen Rath hingestellt hat, geht hervor theils aus dem Wortlaute, theils aus dem ganzen Zusammenhange der Stelle. Es heißt: Ihr habt gehört, daß den Alten gesagt worden, du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen. Ich aber sage euch: Liebet eure Feinde, thuet denen Gutes, die euch hassen, und betet für die, die euch verfolgen und verläumden, auf daß ihr Kinder eures Vaters seid, der im Himmel ist. Das beigefügte Motiv: „auf daß ihr Kinder eures himmlischen Vaters seid" charakterisirt durchaus den Ausspruch als Gebot; denn Kinder des himmlischen Vaters *sollen* wir werden, weil dieses die Bedingung der Seligkeit ist und weil dasjenige, was Bedingung der Seligkeit ist, nicht bloßer Rath, sondern Gebot ist.

---

1) Matth. 5, 48.

Hiezu kommt, daß die Feindesliebe an dieser Stelle als Charakterzug der christlichen Gerechtigkeit im Gegensatze zu der pharisäischen aufgeführt wird. Diejenigen lieben, von denen man geliebt wird, ist nichts Besonderes, dieses thaten auch die Heiden und Pharisäer. Der Christ soll mehr thun; die christliche Gerechtigkeit erweis't sich darin, daß man diejenigen liebt, von denen man selbst nicht nur nicht geliebt, sondern sogar gehaßt wird. Ist nun die Feindesliebe ein wesentlicher Charakterzug der christlichen Gerechtigkeit, so ist sie auch Gebot. Die heiligen Väter sprechen sich hierüber gleichfalls sehr bestimmt aus [1]. Dagegen scheint es zweifelhaft, ob die Feindesliebe auch schon im a. B. geboten war. Daß an verschiedenen Stellen des a. T. die thätige Feindesliebe geboten wird [2], macht freilich wahrscheinlich, daß auch die Gesinnung der Feindesliebe geboten worden, und daß die Auserwählten des a. T. diese Tugend wirklich ausgeübt haben, lehrt das Beispiel Davids und anderer alttestamentlichen Heiligen. Der bekannte Ausspruch des Heilandes: „Ihr habt gehört, daß gesagt worden, deinen Nächsten sollst du lieben und deinen Feind hassen", steht hiemit nicht im Widerspruche; denn diese Worte finden sich nicht im a. T. selbst, sondern wurden von den Schriftgelehrten nur hineingedeutet.

3) Der dem Gebote der Feindesliebe oft gemachte Vorwurf der Unnatürlichkeit und Unausführbarkeit widerlegt sich am besten durch Beantwortung der Frage, was dieses Gebot fordere und was es nicht fordere. Das Gebot der Feindesliebe fordert nicht:

a. daß ich meinen Feind liebe, weil er mein Feind ist; dieses wäre allerdings unnatürlich und dem Begriffe der Liebe selbst widersprechend.

b. Es fordert nicht, daß ich meinen Feind liebe, wie meinen Freund, daß ich ihm eine besondere Zuneigung oder ein besonderes Wohlwollen schenke; Jemanden ein besonderes Wohlwollen

---

1) Vgl. August. serm. 61. de temp.: »Dominus in evangelio, uti inimicos diligere debeamus, non dedit consilium, sed praeceptum.« Ebenso in ps. 93.: »Non est perfecta dilectio christiani nisi cum implet, quod Christus praecepit: diligite inimicos vestros.

2) 2 Mos. 23, 4. wird gesagt, daß man den herumirrenden Ochsen oder den Esel seines Feindes zu diesem zurückführen solle und Sprichw. 25, 2. wird geboten: den hungernden Feind zu speisen.

schenken, gehört nicht zum Wesen der Nächstenliebe und kann deshalb auch nicht zum Wesen der Feindesliebe gehören.

c. Ebenso wenig fordert es affektartige Bewegungen oder Rührungen der Liebe, die, wie wir früher gesehen, zum Wesen der Nächstenliebe ebenfalls nicht gehören.

d. Endlich fordert es nicht, daß ich das Unrecht, das der Feind mir zugefügt, als solches entweder gar nicht anerkennen oder es doch nicht empfinden solle; dieses würde unserer Natur, jenes der Wahrheit zuwider sein. Mit Unrecht hat man sich für eine solche Deutung dieses Gebotes auf den bekannten Ausspruch des Heilandes berufen wollen, der da lautet: „Wenn Jemand dich auf den rechten Backen schlägt, so reiche ihm auch deinen linken dar, und wenn Jemand vor Gericht mit dir streiten und dir deinen Rock nehmen will, so lasse ihm auch deinen Mantel"[1]). Schon der heilige Augustinus bemerkt zu dieser Stelle, es werde hier nicht gesagt, was wir körperlich thun sollen, sondern wozu wir innerlich bereit sein sollen, und das eigene Beispiel Christi ist der beste Kommentar zu seinem Ausspruche[2]). Richtig und im Sinne der heiligen Väter gedeutet schließt der fragliche Ausspruch des Heilandes in sich

α. ein Verbot: das Verbot der rachesüchtigen Wiedervergeltung eines uns zugefügten Unrechtes;

β. ein Gebot: das Gebot, daß wir bereit seien, selbst vor Gericht auf unser strenges Recht zu verzichten, wann höhere Rücksichten dieses erfordern;

γ. einen Rath: den Rath nämlich, um der eigenen Abtödtung willen uns selbst der buchstäblichen Erfüllung zu befleißen, zwar nicht so, daß wir den uns Unrecht Thuenden durch unser Benehmen etwa zu neuem Unrecht anreizen, sondern indem wir uns selbst zu geduldiger Ertragung desselben einladen, nach Art des Martyrers Laurentius, der seinen Peinigern zurief: assatum est; jam versa et manduca[3]).

1) Matth. 5, 39—41.

2) Vergl. Joh. 18, 23, wo er den Knecht des Hohenpriesters, der ihm einen Backenstreich gegeben, ernstlich zurechtweist.

3) Vergl. Maldonat zu dieser Stelle.

Und es fordert das Gebot der Feindesliebe:

a. Daß wir auch an unserm Feinde dasjenige lieben und werthschätzen, was an ihm wirklich liebens- und schätzenswerth ist: sein göttliches Ebenbild und was er sich durch Mitwirkung mit der göttlichen Gnade etwa Gutes erworben hat.

b. Daß wir aus aufrichtigem Wohlwollen bereit seien, ihm unsere Hülfe zu gewähren, wenn er ihrer bedürfen sollte (si necessitas occureret, sagt der heilige Thomas), namentlich ihm diejenigen Wohlthaten angedeihen zu lassen, welche vorkommenden Falles der Christ von seinem Mitchristen, der Bürger von seinem Mitbürger, der Vorgesetzte vom Untergebenen und umgekehrt nach christlichem Rechte in Anspruch nehmen darf.

c. Daß wir ihn auch außer dem Falle der Noth von unserer thätigen Liebe nicht ausschließen, wenn wir diese Allen ohne Unterschied erweisen, daß wir ihn mithin nicht ausschließen von unserem Gebete, wenn wir uns vorgenommen, für alle übrigen Menschen zu beten, daß wir ihn, wenn er dürftig ist, nicht ausnehmen, wenn wir allen übrigen Dürftigen der Gemeinde, worin er sich befindet, Almosen spenden u. dgl.

d. Besondere Aeußerungen des Wohlwollens, besondere Zeichen der Höflichkeit, Ehrenbezeugungen u. dgl. sind zwar nicht geboten, sondern nur gerathen, weil sie, wie der heilige Thomas sagt, nicht zur necessitas caritatis, sondern zur perfectio caritatis gehören: doch können sie unter besonderen Umständen ebenfalls pflichtmäßig werden, namentlich in den Fällen, wo durch ihre Unterlassung ein Aergerniß oder dem Feinde ein leiblicher oder geistiger Nachtheil entstehen könnte.

e. Was die erlittenen Beleidigungen betrifft, so fordert die Feindesliebe, daß der Christ nach dem Beispiele seines Erlösers sie einerseits eher der Unwissenheit, der Uebereilung oder leidenschaftlicher Verblendung als kalter, berechnender Bosheit zuschreibe, und daß er sie anderseits, weit entfernt Wiedervergeltung zu üben, von Herzen verzeihe, selbst wenn der Feind die Verzeihung nicht nachsucht. (Man vgl. die bekannte Parabel Matth. 18.; und die tägliche Bitte im heiligen Vater unser).

Im Punkte a. besteht der amor benevolentiae affectivus; in den Punkten b. c. d. e. der amor benevolentiae effectivus.

Bei unbefangener Betrachtung dieser Forderungen muß man das Gebot der Feindesliebe wohl für etwas Hohes und Schwieriges, aber keineswegs für etwas Unnatürliches und Unmögliches ansprechen. Wie sollte dieses Gebot auch unmöglich sein, da Gott selbst es gegeben, der nichts gebietet, als was wir auch wirklich zu erfüllen im Stande sind. Uebrigens besitzen wir für die Möglichkeit seiner Erfüllung in dem eigenen Beispiele Jesu Christi und seiner Heiligen den besten, den thatsächlichen Beweis. Dabei bleibt jedoch immer noch bestehen, daß die Tugend der Feindesliebe etwas über die Natur sich unendlich Erhebendes, etwas Uebernatürliches und wahrhaft Geheimnißvolles ist; daher sie sich auch nur da finden wird, wo das Leben der Gnade vorherrschend geworden und die himmlische Liebe die verkehrte eigensüchtige Liebe wirklich ertödtet hat.

Natürliche Hülfsmittel dieser Tugend sind:

a. der öftere Hinblick auf das erhabene Beispiel Jesu Christi. Wer hatte so boshafte und unversöhnliche Feinde als er, und wer verdiente weniger Feinde zu besitzen, und doch betet er: „Herr, verzeihe ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thuen!" — Wie aufmunternd ist der Hinblick auf solch' ein Vorbild!

b. Die Betrachtung unserer eigenen großen Schuld vor Gott, gegen welche gerechnet die Schulden unserer Schuldner wahrhaft unbedeutend sind (vergl. die bekannte Parabel Matth. 18.).

c. Die Erwägung, daß Gott uns nicht vergibt, wenn wir unsern Schuldnern nicht vergeben, gemäß der Bitte im Vater unser: „Herr, vergib uns unsere Schulden, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern".

d. Endlich der Hinblick auf die himmlischen Belohnungen, die Gott als Preis dieser Tugend ausgesetzt hat.

4) Mit der Feindesliebe Hand in Hand geht die Tugend der Versöhnlichkeit. Sie besteht in der Geneigtheit, die erlittene Beleidigung nicht nur innerlich zu vergessen und zu vergeben, sondern sich auch äußerlich mit dem Feinde und Beleidiger wieder in ein gutes, freundliches Vernehmen zu setzen.

Den ersten Schritt zur Versöhnung zu thun, ist jedoch nicht der Beleidigte, sondern der Beleidiger verpflichtet. „Verzeihung suche nach," sagt Augustinus, „welcher Unrecht gethan, Verzeihung gewähre, wer Unrecht erlitten hat, damit wir nicht beherrscht werden vom Satan, der in dem Zwiespalte der Christen seinen Triumph feiert" [1]. Hat freilich der zuerst Beleidigte die ihm zugefügte Beleidigung mit einer größeren erwiedert, so hat er damit auch das ganze Verhältniß umgekehrt und ist aus dem Beleidigten selbst der Beleidiger geworden.

Uebrigens schließt die Pflicht der Versöhnlichkeit keineswegs aus, daß man für das erlittene Unrecht, für den erlittenen Schaden an Ehre, Gesundheit und Vermögen eine entsprechende Entschädigung fordern dürfe. Will der Beleidiger sich hierzu nicht gütlich verstehen, so darf sich der Christ sogar auf gerichtlichem Wege Recht verschaffen, ob dieses Mittel gleich nur als äußerste Maßregel ergriffen werden soll und auch dann nur zu eigener und der menschlichen Gesellschaft Wohlfahrt, und nie in der Absicht, dem Beleidiger dadurch Schaden oder Nachtheil zuzufügen, denn dieses wäre Rache und Rache ist dem Christen nie erlaubt [2].

Gegensätze gegen die Pflicht der christlichen Feindesliebe und Versöhnlichkeit sind: nachtragender Groll, Feindschaft, Haß, Rachsucht u. dgl.: Fehler, die dem Geiste des Christenthums schroff entgegenstehen, die aber, freilich oft maskirt, überall hervortreten werden, wo dieser Geist nicht herrschend geworden ist. Unwillkürliche Anwandlungen solcher Empfindungen sind natürlich nicht die sündhafte Gesinnung selbst, sondern nur Versuchungen dazu, welche überwunden werden sollen. Am besten werden diese aber überwunden werden durch Hervorbringung der gerade entgegengesetzten Empfindungen oder durch die wirkliche Bethätigung der Feindesliebe, durch wirkliches Wohlthun; doch muß selbst dieses

---

1) Serm. 210. (al. 74).

2) Thom. 2. 2. qu. 108. art. 1. »Si intentio vindicantis feratur principaliter ad aliquod bonum, ad quod pervenitur per poenam peccantis vel saltem ad cohibitionem ejus et quietem aliorum, et ad justitiae conservationem et Dei honorem, potest esse vindicatio licita aliis debitis circumstantiis servatis.

mit Zartheit und weiser Berücksichtigung der Umstände geschehen, damit nicht durch ein ungeschicktes, unzeitiges Wohlthun dem Feinde das Gefühl der Beschämung aufgedrungen und er, statt daß er gewonnen, nur noch mehr erbittert und abgestoßen werde. Nicht die Beschämung, sondern die Gewinnung des Feindes ist letzter Zweck des Wohlthuns; die vielgedeuteten Worte des Apostels: „daß man durch Wohlthun feurige Kohlen über dem Haupte des Feindes sammeln solle" [1]), sind nicht, wie oft geschieht, von der Beschämung zu verstehen, sondern im Sinne mehrerer Väter so zu erklären: die Wohlthaten, die du dem Feinde erzeigst, werden ein Feuer sein, das auch in ihm wieder Liebe entzünden wird.

§. 154.

Andere Arten der Nächstenliebe.

1) Tolerante Liebe gegen Lasterhafte, Irr- und Ungläubige.

a. An den Lasterhaften, sagt der heilige Thomas, ist zweierlei zu unterscheiden, die Natur und die Schuld. Vermöge ihrer Natur, die sie von Gott haben, sind sie noch der ewigen Seligkeit fähig und insofern müssen wir sie lieben. Aber ihre Schuld widerstrebt Gott und ist ein Hinderniß ihrer Seligkeit; deßhalb sind sie nach dieser Seite hin zu hassen. Wir müssen mithin an den Sündern hassen, daß sie Sünder sind, und an ihnen lieben, daß sie Menschen sind [2]).

Die Liebe gegen die Lasterhaften wird sich aber besonders äußern durch inniges Mitleid mit ihnen, durch Gebet für sie und durch das Bemühen, sie auf den rechten Weg zurückzubringen. Ein engerer Verkehr mit Sündern kann Niemanden zur Pflicht gemacht werden, und die Schwachen sollen einen solchen Verkehr, der ihre eigene Tugend leicht gefährden könnte, sogar absichtlich meiden. Doch üben die Vollkommneren ein verdienstliches Werk, wenn sie nach dem Beispiele Jesu Christi mit Sündern und Lasterhaften in der Absicht verkehren, sie für die Tugend wiederzugewinnen [3]).

b. Die duldsame Liebe gegen Irr- und Ungläubige, Tole-

---

1) Röm. 12, 20.

2) 2. 2. qu. 25. art. 6.

3) Thom. a. a. O.

ranz vorzugsweise genannt, ein Wort, das freilich heut zu Tage oft absichtlich oder unabsichtlich mißverstanden und mißbraucht wird. Als Liebe gegen die Person der Irr- und Ungläubigen liegt die Toleranz im ganzen Geiste des Christenthums und des Katholizismus tief begründet; aber in diesem edlen Sinne ist Toleranz himmelweit verschieden vom Indifferentismus, womit sie häufig verwechselt wird. „Haß dem Irrthum, Liebe dem Irrenden" war von jeher der Kirche Losungswort.

Die bittere feindselige Gesinnung gegen Irr- und Ungläubige ist Intoleranz; sie äußert sich in abstoßendem Betragen, in persönlicher Kränkung, Verspottung oder in thätlicher Unterdrückung und Verfolgung. Die leidenschaftliche Intoleranz wird Fanatismus genannt. Dem Anscheine nach steht die Intoleranz mit sich selbst im Widerspruche; denn auf der einen Seite zeigt sie eine warme Theilnahme für die Interessen der Religion und auf der andern Seite verletzt sie doch schwer eine der ersten Pflichten der Religion; doch ist der religiöse Eifer des Intoleranten kein wahrer, reiner Eifer, sondern der Eifer der Selbstsucht; sein Kampf gilt nicht der Wahrheit, sondern egoistischen Parteizwecken und der Ehre persönlicher Ansichten, und weit entfernt, daß ein solcher Eifer den Irrenden mit der Wahrheit versöhne, ist er nur geeignet, ihn zu erbittern und der Wahrheit noch mehr zu entfremden. Sehr bezeichnend sagt in dieser Hinsicht der heilige Franz von Sales: „Mit einem Tropfen Honig fängt man mehr, als mit viel Nessel."

Wenn man die Bemerkung gemacht, daß der Mensch im Allgemeinen duldsamer erscheint gegen Lasterhafte als gegen Irrgläubige, so liegt der Grund hiervon wohl nur darin, daß die ersteren den Tugendhaften gegenüber in der Regel keine grundsätzliche Opposition bilden, wie eine solche allerdings zwischen Irrgläubigen und Rechtgläubigen besteht. Und ist die Opposition gegen Andersgläubige in der Regel um so größer, je geringer die Glaubensdifferenzen sind, so möchte sich dieses daher erklären, daß unser Interesse sich von selbst auf diejenigen mehr hinlenkt, welche eben wegen ihrer geringeren Abweichung mehr berechtigen zur Hoffnung einer künftigen Rückkehr.

2) Dankbare Liebe gegen Wohlthäter; sie besteht in der Bereitwilligkeit, das Gute, das uns von Andern zu Theil geworden, freudig anzuerkennen, treu im Gedächtniß zu bewahren und im Sinne des Spenders zu benutzen, auch, wo möglich, thätlich zu erwiedern. Dankbarkeit, schon eine gemeinmenschliche Pflicht, ist um so mehr Pflicht des Christen und von der Undankbarkeit eines Menschen wird man auf wesentliche Fehler seines Charakters, auf Leichtsinn, Stolz, Rohheit der Gemüthsart u. dgl. stets zurückschließen dürfen.

3) Die innige Liebe gegen Freunde; sie ist im Grunde nur eine gesteigerte Nächstenliebe und hat, wie diese, ihren tiefsten Grund in Gott, eine Wahrheit, die schon heidnische Weisen vorahnten, wenn sie den Satz aufstellten: daß eine wahre Freundschaft nur zwischen Guten, nicht zwischen Bösen bestehen könne. Freundschaft ist nämlich die innigste Geistes- und Herzens-Sympathie edler, zu edlen Zwecken sich an einander hingebender Naturen [1]). Eine Verbindung zweier oder mehrerer Menschen, welche durch bloße irdische Interessen oder gar durch unsittliche Zwecke zusammengeführt werden, verdient nicht den Namen Freundschaft; auch kann keine Freundschaft zwischen solchen bestehen, welche in Absicht auf die höchsten und heiligsten Angelegenheiten des Menschen nicht übereinstimmend denken, wenn auch in untergeordneten Dingen eine Verschiedenheit der Ansichten obwalten darf, oft sogar der Verbindung mehr Reiz verleiht. Endlich ist erforderlich, daß bei Freunden ein Streben für höhere, besonders sittliche Zwecke vorwalte, wenn das sie verbindende Band eng und dauerhaft sein soll.

Es kann zwar Niemanden zur unbedingten Pflicht gemacht werden, sich einen Freund zu suchen; aber der edelgesinnte, sittlich strebende Mensch wird von selbst sich eines Freundes in ho-

1) Im heidnischen Alterthum begegnen uns über die hohe sittliche Bedeutung der Freundschaft die trefflichsten Aeußerungen; besonders reich an solchen ist Cicero's Schrift de amicitia, wo von der Freundschaft folgende Definition gegeben ist: »Est nihil aliud nisi omnium divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate summa consensio.«

hem Grade bedürftig fühlen, und er wird Fleiß und Vorsicht anwenden, den rechten zu finden.

Uebrigens zeugt der von englischen Deisten dem Christenthum gemachte Vorwurf, daß es der Freundschaft abhold sei, von großer Befangenheit und Unkenntniß. Ist wohl ein innigeres, reineres, freundschaftlicheres Verhältniß denkbar, als das Verhältniß des Heilandes zu seinen Jüngern, besonders zu Johannes und Petrus, oder als das Verhältniß der heiligen Maria zu Elisabeth, des Petrus zu Markus, des Paulus zu Timotheus, und ist diese thatsächliche Empfehlung der Freundschaft wohl nicht die wirksamste?[1])

Und wie der edle Mensch im Interesse seiner fortschreitenden sittlichen Veredelung einen Freund zu gewinnen eifrig bedacht sein wird, so wird er auch bemüht sein, den einmal gewonnenen und erprobten Freund sich zu erhalten.

Unterhalten aber wird die Freundschaft durch Offenheit und zarte Vertraulichkeit, durch freimüthiges Aussprechen und bereitwilliges Aufnehmen etwa begründeten Tadels, durch gegenseitige geistige und sittliche Förderung, durch wechselseitige innige Theilnahme an den Freuden und Leiden dieses Lebens, endlich durch aufopfernde unwandelbare Treue.

4) Der Freundesliebe am nächsten verwandt ist die eheliche Liebe zwischen Gatte und Gattin, deren enge und auf Lebenszeit eingegangene Verbindung ebenfalls frei gewählt, aber geheimnißvoll besiegelt ist. Außer diesen Verbindungen freier Wahl, welche einen höheren Grad der Nächstenliebe bedingen, gibt es Bande, die die Natur selbst geschlungen: die Bande zwischen Eltern und Kindern, zwischen Geschwistern und Anverwandten, theilweise auch

1) Wie sehr auch schon das a. T. den Werth der Freundschaft anerkannt, erhellt unter Anderem aus der Art, wie es das Freundschaftsverhältniß des David und Jonathan heraussetzt. Unter den ausdrücklich anpreisenden Stellen vergleiche man Sprüchw. 18, 24.: „Ein wahrer Freund ist heilsamer, als ein leiblicher Bruder;" und Sirach 6, 14—16.: „Ein treuer Freund ist ein starker Schirm; wer ihn gefunden hat, hat einen Schatz gefunden. Mit einem treuen Freunde ist nichts zu vergleichen; Gold und Silber wiegt die Güte seiner Treue nicht auf. Ein treuer Freund ist der Balsam des Lebens und der Unsterblichkeit und, die den Herrn fürchten, werden ihn finden."

zwischen Vorgesetzten und Untergebenen. Und wie die Natur selbst diese Verhältnisse geknüpft hat, so hat sie dem Menschen auch ein Gefühl zarter Verehrung für sie in's Herz geschrieben, und das Christenthum, weit entfernt diese natürlichen Empfindungen zu verdrängen, hat dieselben veredelt und geheiligt.

§. 155.

Allgemeine Gegensätze gegen die Nächstenliebe.

Die besonderen Gegensätze gegen die besonderen Arten und hauptsächlichsten Erscheinungsweisen der christlichen Nächstenliebe sind an den betreffenden Stellen bereits namhaft gemacht worden. Die allgemeinen Gegensätze gegen die Nächstenliebe aber sind: Lieblosigkeit (negativer Gegensatz) und Haß (positiver Gegensatz).

Die Lieblosigkeit kann verschiedene Grade haben, der höchste Grad derselben ist die gänzliche Abwesenheit der Liebe und in Folge davon die gänzliche Erstarrung des Gemüthes; partiell ist die Lieblosigkeit, wenn der Liebe ein wesentlicher Zug fehlt, wenn sie sich z. B. nicht auf alle Menschen ausdehnt, wenn sie sich bloß auf des Nächsten leibliche Wohlfahrt erstreckt, wenn sie sich bloß als Mitgefühl äußert u. dgl.

Haß (odium inimicitiae) ist die positive Abneigung gegen den Nächsten, verpaart mit dem Wunsche oder dem Streben, sein Glück oder seine Wohlfahrt zu stören. Der Haß will oder wünscht dem Gehaßten Böses als solches, er will oder wünscht ihm zu schaden, um ihm zu schaden[1]. Und eben hierin liegt

---

1) Wird dem Nächsten etwas Uebles gewünscht, nicht als ein Uebel für ihn, sondern als das nothwendige Mittel eines nothwendigen Gutes, so kann man dieses nicht Haß nennen. Ohne die Liebe des Nächsten zu verletzen, kann ich daher wünschen, der Bösewicht möge von einer Krankheit heimgesucht werden, sofern diese das Mittel seiner sittlichen Errettung sei; ich darf wünschen, daß den Uebelthäter die verdiente Strafe treffe, insofern die verletzte Gerechtigkeit dadurch gesühnt oder ein größeres Unheil von der Menschheit abgewendet werde. Aber sündhaft und durchaus der Ordnung der Liebe zuwider wäre es, einem Andern ein größeres Uebel zu wünschen, weil aus diesem größeren Uebel für mich oder Andere ein geringeres Gut hervorgehen würde. Verdammt wurden daher vom Papste Innocenz XI. folgende schändliche Behauptungen:

das diabolische Wesen des Hasses. Unter allen Sünden gegen die Nächstenliebe ist dieser daher auch die schwerste und größte. Er besteht zwar in der Regel nur einzelnen Menschen gegenüber, doch kann er in seiner Ausdehnung auch zu einem Menschenhasse, zu einem wahren odium generis humani werden. Es setzt dieser die bitterste und finsterste Gemüthsart voraus und er ist die wahre Gesinnung des Teufels:

„Dem es steht an der Stirn geschrieben,
Daß er nicht mag eine Seele lieben."

§. 156.

Die Ordnung der Liebe (ordo caritatis.)

Nach der Verschiedenartigkeit der Objekte der Liebe haben wir die theologische Tugend der Liebe selbst unterschieden in die Liebe gegen Gott und in die Liebe gegen den Nächsten, und letztere wiederum in die christliche Selbstliebe und in die Liebe gegen den Nebenmenschen. Diese Verschiedenartigkeit der Objekte der Liebe bedingt auch ein verschiedenes Maß derselben und es muß schon in dieser Beziehung in der Liebe eine gewisse Ordnung beobachtet werden. Ohne diese Ordnung kann die Liebe als Tugend nicht einmal bestehen, sowie umgekehrt die geordnete Liebe die heilige Gesinnung selbst ist. „Jener, sagt Augustinus, lebt gerecht und heilig, ... welcher eine geordnete Liebe besitzt, so daß er das nicht liebt, was nicht liebenswerth ist, und daß er dasjenige liebt, was liebenswerth ist, und daß er dasjenige nicht mehr liebt, was weniger zu lieben ist und dasjenige endlich nicht mit gleicher Liebe liebt, was entweder weniger oder mehr zu lieben ist" [1]). An einer andern

---

1. Si cum debita moderatione facias, potes absque peccato mortali de vita alicujus tristari, vel de illius morte naturali gaudere, illam inefficaci affectu petere et desiderare, non quidem ex displicentia personae, sed ob aliquod temporale emolumentum.

2. Licitum est, absoluto desiderio cupere mortem patris, non quidem ut malum patris; sed ut bonum cupientis, quia nimirum ei obventura est pinguis haereditas.

3. Licitum est filio gaudere de parricidio a se in ebrietate perpetrato propter ingentes divitias inde ex haereditate consecutas.

1) De doctr. christ. I. c. 27.

Stelle behauptet der ebengedachte Kirchenlehrer geradezu, die Tugend sei nichts anders, als die geordnete Liebe (ordo amoris) und die Sünde nichts anders, als die ungeordnete Liebe (amor inordinatus; amor perversus)[1]. Hiermit übereinstimmend führt Kardinal Bona in seinen „Principien des christlichen Lebens" auf die geordnete Liebe sämmtliche vier Kardinaltugenden zurück: „Alle wahre Tugend," sagt er, „läuft in diesem Leben auf die geordnete Liebe hinaus; die Objekte derselben auszuwählen ist Klugheit, durch keine Mühseligkeiten sich von ihr abwendig machen zu lassen ist Tapferkeit, durch keine Reize (sich davon abwendig machen zu lassen) ist Mäßigkeit, durch keinen Stolz ist Gerechtigkeit."

Wir beschränken uns hier darauf, die allgemeinsten Grundsätze über die Ordnung der Liebe kurz zu bezeichnen, wobei wir freilich über das Gebiet der Liebe-Gesinnung öfters in's Gebiet der thätigen Liebe werden hinübergreifen müssen, indem gerade bei dieser letzteren gedachte Grundsätze am meisten Anwendung finden.

Die Liebe Gottes kann mit der Liebe zu den Kreaturen im Grunde gar nicht in Vergleich gesetzt werden, denn Gott ist zu lieben wegen seiner selbst; die Kreaturen aber sind zu lieben wegen Gott. Von Gott geht die heilige Liebe aus, auf Gott geht sie wieder zurück. Es versteht sich daher von selbst, daß Gott geliebt werden muß über alle Kreaturen und daß an den Kreaturen Alles, was der Liebe Gottes zuwider ist, gehaßt werden muß, worauf der Herr hindeutet, wenn er sagt: „Wenn Jemand zu mir kommt und hasset nicht Vater und Mutter, und Weib und Kinder, und Bruder und Schwester, ja sogar seine eigene Seele, der kann nicht mein Jünger sein"[2]. Es kann demnach hier nur Aufgabe sein, zu bestimmen, wie die Liebe gegen den Nächsten oder besser gegen die Nächsten zu ordnen sei. Zu diesem Behufe sind die oben bezeichneten Hauptbestandtheile der Nächstenliebe: die Werthschätzung des Nächsten und die Zuneigung zu ihm (amor benevolentiae affectivus), und das Bestreben, seine Wohlfahrt zu fördern (amor benevolentiae effectivus), genau aus einander zu

1) De civit. D. l. 15, c. 22.

2) Luc. 14, 26.

halten. Fassen wir nämlich die Nächstenliebe als Werthschätzung auf, so bestimmt sich der Grad derselben genau nach der Liebenswürdigkeit der zu liebenden Personen, d. h. nach dem Grade ihrer Gottähnlichkeit. Alle tragen zwar das natürliche Ebenbild Gottes an sich, Alle sind berufen zur Seligkeit; aber nicht Alle besitzen auch das übernatürliche Ebenbild Gottes und die Würdigkeit, selig zu werden. Dieser Unterschied bedingt auch eine Verschiedenheit der Werthschätzung. Am meisten soll ich unter meinen Nächsten diejenigen werthschätzen, welche Gott am ähnlichsten sind, die Tugendhaften mehr als die Sünder, die Vollkommenen mehr als die Unvollkommenen, in welchen Beziehungen sie übrigens auch zu mir stehen mögen.

Fassen wir aber die Nächstenliebe zugleich als das Bestreben auf, des Geliebten Wohlfahrt zu befördern, so kommt außer den verschiedenen Graden der Liebenswürdigkeit der zu liebenden Personen, noch ihr verschiedenes Verhältniß zum Liebenden und die Verschiedenheit der Güter in Betracht, die zur Wohlfahrt des Menschen erforderlich sind, und in deren Förderung eben die Liebe sich thätig erweis't. Diese Güter können zwiefacher Art sein: geistliche oder ewige (bona spiritualia) und leibliche oder zeitliche (bona temporalia), welche letztere wieder eingetheilt werden in Güter des Lebens (bona vitae), in Güter des guten Rufes (bona famae) und in sogenannte Güter des Glücks (bona fortunae). Unter diesen Gütern gehen die ewigen vor den zeitlichen; unter den zeitlichen selbst aber nehmen wieder den ersten Rang die Güter des Lebens ein.

Diese Bemerkungen vorausgeschickt werden sich die Fragen, um die es sich hier handelt, leicht beantworten lassen.

Zuerst fragt es sich, wie die Liebe zu ordnen sei, wenn die Person dieselbe, die Güter aber verschieden sind. Zweitens, wie sie zu ordnen sei, wenn die Personen und die Güter verschieden sind, und wie sie endlich drittens zu ordnen sei, wenn die Personen verschieden, die Güter aber dieselben oder gleicher Art sind. Diese drei Fragen lassen sich in derselben Reihenfolge beantworten.

1. Wenn die Person dieselbe, die Güter aber verschieden sind, so versteht sich von selbst, daß die höheren und wesentlicheren Güter vorzuziehen sind den geringeren und minder wesentlichen.

Ich bin demnach verpflichtet:

a. für meine geistlichen Güter mehr Sorge zu tragen, als für meine leiblichen, und ebenso soll ich auch für die geistliche Wohlfahrt meines Nächsten mehr Sorge tragen, als für seine leibliche. Was hilft es mir, sagt der Heiland, wenn ich die ganze Welt gewinne, aber an meiner Seele Schaden leide.

b. Für meine wichtigeren zeitlichen Güter, wie z. B. für mein Leben und meine Gesundheit, soll ich mehr Sorge tragen, als für meine minder wichtigen, wie z. B. für meine Glücksgüter. Dieselbe Verpflichtung habe ich auch in Absicht auf den Nächsten.

2) Sind die Personen und die Güter verschieden, so entscheidet über die zu beobachtende Ordnung der Liebe der höhere oder geringere Werth der betreffenden Güter.

Ich bin nämlich verpflichtet:

a. den Nächsten in seinen ewigen Gütern mehr zu lieben, als mich selbst in meinen zeitlichen, oder des Nächsten geistliche Wohlfahrt vorzuziehen meiner eigenen leiblichen. Diese Pflicht ergibt sich unmittelbar aus dem göttlichen Gebote: „Du sollst deinen Nächsten lieben, wie dich selbst"; denn soll ich meinen Nächsten lieben, wie mich selbst, und soll ich mich selbst in meinen ewigen Gütern mehr lieben, als in meinen zeitlichen, so folgt nothwendig, daß ich auch den Nächsten in seinen ewigen Gütern mehr lieben solle, als mich selbst in meinen zeitlichen Gütern. Es sprechen übrigens hiefür auch ausdrückliche Aussprüche der heiligen Schrift. So schreibt unter andern der Apostel Johannes: „Daran haben wir die Liebe Gottes erkannt, daß er sein Leben für uns dahin gegeben hat, und auch wir sollen für unsern Bruder das Leben hingeben"[1]. Christus gab sein Leben hin für das Seelenheil seiner Brüder, also sollen auch wir keinen Anstand nehmen, für das Seelenheil unserer Brüder das Leben zu opfern. Die Worte des Heilandes: „Dieses ist mein Gebot, daß ihr einander liebet, wie ich euch geliebt habe[2]" deuten eben dahin, daher auch mit Beziehung auf dieselben Augustinus sagt: „Der Christ wird nicht anstehen, sein zeitliches Leben für das ewige Leben des

1) 1 Joh. 3, 16.
2) Joh. 15, 12.

Nächsten hinzugeben; denn mit diesem Beispiele ist ja der Herr selbst vorangegangen, daß er für uns des Todes starb, in welcher Hinsicht er auch sagt: Das ist mein Gebot, daß ihr einander liebet, wie ich euch geliebet habe" [1]).

Doch muß bei Anwendung dieses allgemeinen Satzes auf einzelne konkrete Fälle unterschieden werden zwischen einer äußersten geistlichen Noth (necessitas spiritualis extrema) und einer gewöhnlichen geistlichen Noth (necessitas spiritualis communis). In der äußersten geistlichen Noth befinden sich diejenigen, welche in gewisser Gefahr der ewigen Verdammniß schweben, z. B. ungetaufte Kinder in gewisser Todesgefahr. Aus dieser äußersten geistlichen Noth soll ich meinen Nächsten, wo möglich, erretten selbst mit dem Opfer meines Lebens. In der gewöhnlichen geistlichen Noth befinden sich alle, welche, ohne in gewisser Todesgefahr zu schweben, mit einer schweren Sünde befleckt sind, denen mithin noch Raum zur Buße vergönnt ist. Zur Errettung meines Nächsten aus dieser geistlichen Noth bin ich mein Leben zu opfern nicht verpflichtet, so wenig als ich verpflichtet bin, es durch Hingebung meines Lebens zu verhindern, daß der Nächste in eine schwere Sünde falle, indem die Seele des Nächsten dadurch noch nicht unabwendbarem Verderben geweiht ist.

b. Ich bin verpflichtet, den Nächsten in den höheren zeitlichen Gütern mehr zu lieben, als mich selbst in den geringeren zeitlichen Gütern: eine Pflicht, die aus Gesagtem sich von selbst ergibt. Schwebt also der Nächste in äußerster leiblicher Noth, so bin ich verpflichtet, ihn, wenn dieses möglich, daraus zu erretten selbst mit Hingabe aller zeitlichen Güter, die mir zu meiner Existenz nicht absolut nothwendig sind.

c. Es bedarf kaum der Erinnerung, daß dieselben Regeln Anwendung finden, wenn statt meiner eine andere Person in Vergleich kommt, die mir näher steht, als die dritte, mit der sie verglichen wird.

3) Sind die Personen verschieden, aber die Güter dieselben oder gleicher Art, so gelten folgende Bestimmungen:

a. Ich soll, rücks. darf meine eigene Wohlfahrt vorziehen

---

1) De mendac. c. 5.

der Wohlfahrt meines Nebenmenschen. Der oft wiederholte Satz: die wohlgeordnete Liebe fängt von sich selbst an (caritas bene ordinata a se incipit), ist nicht unwahr; und selbst die klassische Stelle: „Du sollst deinen Nächsten lieben, wie dich selbst," verleiht ihm, so wenig es auch scheinen mag, eine Art von Bestätigung. Denn offenbar wird doch an dieser Stelle die Selbstliebe als das Normativ der Nächstenliebe hingestellt; das Normativ aber behauptet doch immer den Vorrang vor dem, was darnach normirt werden soll. Wenn ich mich selbst nicht recht liebe, kann ich auch meinen Nächsten nicht lieben, oder, wie die heilige Schrift sagt: „Wer sich selbst nicht gut ist, wie kann der gut sein einem Andern"[1]. Einen noch tieferen Grund fügt Thomas hinzu: „Gott," sagt er, „muß ich lieben als den Urgrund alles Guten; mich selbst muß ich lieben, weil ich an der göttlichen Güte Theil habe, weil ich ein göttliches Ebenbild bin, den Nächsten aber, weil er mit mir darin vereinigt ist, daß er gleichfalls ein göttliches Ebenbild ist. In mir sind das göttliche Ebenbild und ich eins; dagegen ist das göttliche Ebenbild im Nächsten mit mir nicht eins, sondern bloß mit mir vereinigt; wie aber Einheit (unitas) mehr ist, als Einigung (unio), so muß ich mich auch mehr lieben, als meinen Nächsten"[2].

Demnach ist der Christ verpflichtet:

α. für seine eigene ewige Wohlfahrt mehr Sorge zu tragen, als für die irgend eines seiner Mitmenschen; und diese Pflicht verbindet so sehr, daß der Christ sein Seelenheil nicht der Gefahr aussetzen und eine Sünde begehen dürfte, selbst nicht um den Preis der Errettung der ganzen Welt, der Bekehrung aller Ungläubigen und Sünder auf Erden oder der Erlösung aller leidenden Seelen im Fegfeuer und aller Verdammten in der Hölle. Man wende nicht ein: es gefalle Gott mehr, daß die ganze Welt errettet werde, als daß ich durch diese oder jene Sünde mein Heil nicht der Gefahr aussetze. Denn es fragt sich nicht, was Gott mehr gefalle in abstracto, sondern was ihm mehr gefalle in concreto, und da unterliegt es keinem Zweifel, daß es ihm mehr gefalle, wenn ich die Sünde meide, als wenn ich sie begehe, sollte sie selbst das Mittel zur

---

1) Ecclesiast. 14, 5.

2) 2. 2. qu. 26. art. 4.

Förderung eines an sich noch so großen Gutes sein[1]). Und wie der Christ seine eigene ewige Wohlfahrt negativ nicht auf's Spiel setzen darf, um den Nächsten vom ewigen Untergange zu erretten, so ist er auch verpflichtet, seine ewige Wohlfahrt positiv mehr zu befördern, als die seines Mitmenschen; er soll eher sich selbst Verdienste für den Himmel erwerben, als Andern dazu behülflich sein wollen, er soll eher an seine eigene, als an die Vervollkommnung seiner Mitmenschen denken.

β. Auch für seine eigene zeitliche Wohlfahrt soll der Christ an sich mehr Sorge tragen, als für die zeitliche Wohlfahrt des Mitmenschen; wenn es gleich Fälle gibt, wo es nicht nur erlaubt, sondern auch eine höhere Vollkommenheit der Liebe ist, die eigene zeitliche Wohlfahrt der des Mitmenschen aufzuopfern oder das eigene Leben in Gefahr zu setzen, um das Leben des Mitmenschen zu erretten. Das Prinzip der Ordnung der Liebe wird dadurch nicht verletzt; denn indem ich aus höheren Rücksichten meine zeitliche Wohlfahrt gegen die meines Mitmenschen zurücksetze, gewinne ich um ebenso viel mehr für meine ewige Wohlfahrt, so daß ich im Grunde auch dann mich selbst wieder mehr liebe, als den Nächsten[2]).

b. Soll rücks. darf ich meine eigene Wohlfahrt vorziehen der Wohlfahrt meiner Mitmenschen, so soll rücks. darf ich auch die Wohlfahrt derjenigen meiner Mitmenschen, die mir näher angehören, vorziehen der Wohlfahrt derjenigen, die mir nicht so nahe angehören. Das Eine folgt nothwendig aus dem Andern.

Am nächsten gehören mir aber an meine Blutsverwandten, deren Verbindung mit mir eine auf die Natur selbst gegründete

---

1) Wenn Moses (2 Mos. 32, 32.) erklärt, er wolle für seine Brüder aus dem Buche des Lebens getilgt werden, oder wenn in ähnlicher Weise der Apostel (Röm. 9, 2.) sagt: er wünsche für seine Brüder sogar ein Anathema zu werden, so ist dieses offenbar nur eine rednerische Figur, wodurch das stärkste Verlangen nach Errettung der Brüder kundgegeben werden soll.

2) Thom. 2. 2. qu. 26. art. 4.: Detrimenta corporalia debet homo sustinere propter amicum et in hoc ipso se ipsum magis diligit secundum spiritualem mentem, quia hoc pertinet ad perfectionem virtutis, quae est bonum mentis. Sed in spiritualibus non debet homo pati detrimentum peccando, ut proximum liberet a peccato.

und somit die festeste und dauerhafteste ist. Sie folgen sich in folgender Luc. 14, 26. angegebenen Ordnung: Vater, Mutter, Weib und Kinder, Brüder und Schwestern. Vater und Mutter sind vorzuziehen der Gattin, weil die Eltern das natürliche Prinzip unseres Daseins sind, wenn auch die Verbindung mit der Gattin eine engere ist[1]). Unter den Eltern ist wieder der Vater vorzuziehen der Mutter, weil er das vorzüglichere Prinzip unseres Daseins ist[2]). Die Gattin ist vorzuziehen den Kindern, weil sie nach dem Ausdrucke der heiligen Schrift mit dem Gatten ein Fleisch ist; die Kinder sind vorzuziehen allen übrigen Verwandten, weil sie ihrer leiblichen Existenz nach aus der Substanz der Eltern hervorgegangen sind; an diese schließen sich in absteigender Stufenfolge die Brüder und Schwestern wegen der engeren Blutsverbindung. An die Blutsverwandten reihen sich dann die mir durch Freundschaft Verbundenen; an diese endlich diejenigen, welche mit mir verbunden sind durch das Band desselben Glaubens, derselben Körperschaft, derselben bürgerlichen Gemeinde, desselben Staates, desselben Vaterlandes.

Schluß der ersten Abtheilung.

§. 157.

Das Leben im heiligen Geiste und die kirchliche Gesinnung.

1) Die drei theologischen Tugenden: Glaube, Hoffnung und Liebe, sind die Seele des geistigen Lebens, denn geschmückt mit diesen Tugenden lebt der Geist des Menschen in lebendiger Gemeinschaft mit Gott, in der Gemeinschaft mit Gott aber besteht eben sein höheres, übernatürliches Leben. Da aber diese drei göttlichen Tugenden in ihrem Entstehen, wie in ihrem Bestehen bedingt sind von der unmittelbaren Wirksamkeit des heiligen Geistes, so folgt, daß der eigentliche Vermittler unseres höheren, geistigen Lebens der heilige Geist

---

1) Thom. 2. 2. qu. 26. art. 11. Nach Ansicht älterer Moralisten sind die Eltern der Gattin und den Kindern vorzuziehen in der äußersten leiblichen Noth, sonst aber ist ihnen vorzuziehen die Gattin.

2) Thom. 2. 2. qu. 26. art. 10.

selbst ist. Diese Wahrheit aber, daß der heilige Geist der Vermittler unseres geistigen Lebens ist, und daß er durch die drei göttlichen Tugenden mit unserer Seele einen beständigen Verkehr unterhält, darf auf unsere sittliche Stimmung nicht ohne Rückwirkung bleiben; sondern, wenn der heilige Geist mit uns verkehrt, müssen auch wir mit ihm verkehren und dieser Verkehr soll innig und dauernd sein. Dieser innige lebendige Verkehr mit dem heiligen Geiste wird unserseits gepflogen:

a. durch öftere Erneuerung des Gedankens, daß der heilige Geist wirklich gleichsam die Seele unserer Seele sei, und daß er in uns auf geheimnißvolle Weise wie in seinem Tempel wohne;

b. durch die tiefste Ehrfurcht vor Dem, der in uns wohnt, und durch die zarteste Scheu zunächst vor jeder schweren Sünde, wodurch wir dem heiligen Geiste, nach dem Ausdrucke der hl. Schrift, eine Schmach zufügen [1]; dann aber auch vor einer jeden läßlichen Sünde, wodurch wir der hl. Schrift zufolge den heiligen Geist in uns betrüben [2];

c. durch treue Beachtung seiner heiligen Einsprechungen und redliche Benutzung seiner Gnaden und Gaben;

d. durch die innigste Dankbarkeit gegen ihn und endlich

e. einerseits durch ein freudiges Hochgefühl unserer Menschen- und Christenwürde, und anderseits durch die tiefste Demuth, indem wir uns bewußt sein sollen, daß alles wahrhaft Gute in uns gewirkt wird vom heiligen Geiste und daß wir selbst nur seine schwachen Werkzeuge sind.

2) Durch den heiligen Geist werden wir aufgenommen in die Gemeinschaft mit Jesus Christus und in die Gemeinschaft mit dem Vater. Diese gnadenreiche Wirksamkeit des heiligen Geistes selbst aber sollte nach den weisen und liebevollen Absichten unseres Erlösers ordentlicher Weise nur vermittelt werden durch seine sichtbare Kirche. In der Kirche wirkt der heilige Geist als Geist der Wahrheit und als Geist der Heiligung, und durch die Kirche ist er wirksam in jedem Einzelnen wiederum theils

1) Hebr. 10, 29.
2) Ephes. 4, 30.

als Geist der Wahrheit, nämlich durch das unfehlbare kirchliche Lehramt, theils als Geist der Heiligung, nämlich durch die heiligen Sakramente und durch die kirchliche Disciplin. Durch das unfehlbare kirchliche Lehramt und die kirchliche Disciplin wirkt er in jedem Einzelnen mittelbar; durch die heiligen Sakramente aber wirkt er in jedem Einzelnen unmittelbar. Wie daher die Wirksamkeit des heiligen Geistes in uns die Gemeinschaft mit dem Vater und Sohne bedingt, so ist die Wirksamkeit des heiligen Geistes selbst wieder bedingt von unserer Gemeinschaft mit der sichtbaren Kirche Christi, und es erscheint somit die echt kirchliche Gesinnung als ein wesentlicher Bestandtheil einer wahrhaft christlichen Gesinnung. Wie sich diese kirchliche Gesinnung zu bethätigen habe, wird in der zweiten Abtheilung zur Sprache kommen.

Der besonderen Moral zweite Abtheilung,

oder

Die Lehre von der christlichen Wirksamkeit.

---

§. 158.

Uebersicht und Eintheilung.

In der beschriebenen christlichen Gesinnung besteht das wahre Leben der Seele, ihre Verbindung mit Gott. Jedes wahre Leben aber äußert sich thätig; thätig wird sich daher auch die christliche Gesinnung äußern, aus der geheiligten Gesinnung werden heilige Werke hervorgehen, welche der Beweis, die Frucht und die Vollendung dieser Gesinnung sind. Ein jeder gute Baum, sagt der Heiland, bringt auch gute Früchte und ein Baum, der keine Frucht bringt, wird abgehauen und in's Feuer geworfen; wie denn auch die Kirche, gestützt auf klare und mannichfaltige Aussprüche der heiligen Schrift, die Nothwendigkeit der Bethätigung der christlichen Gesinnung durch gute Werke ausdrücklich ausgesprochen hat.

Fragt man aber, wie die christliche Gesinnung sich bethätigen

müsse, oder welches die heiligen Werke seien, die aus einem geheiligten Innern wie aus ihrer fruchtbaren Quelle gleichsam von selbst hervorfließen; so sind, um diese systematisch darzustellen, die sittlichen Sphären in's Auge zu fassen, innerhalb deren der Mensch überhaupt zu wirken hat. Der Mensch nimmt eine sittliche Stellung ein theils gegen Gott, theils gegen die vernünftigen, der Seligkeit theilhaftigen oder fähigen Geschöpfe Gottes. Da die unvernünftigen Geschöpfe Gottes, wie z. B. die Thiere, nach Lehre der Offenbarung dem Menschen nur Mittel zur Erreichung seiner Zwecke sind, so nimmt der Mensch gegen diese als solche keine sittliche Stellung ein, er hat gegen sie im strengen Sinne des Wortes keine Pflichten. Daraus folgt jedoch nicht, daß er mit den unvernünftigen Geschöpfen ganz nach Willkühr schalten, sie nach Willkühr gebrauchen dürfe: er darf sie nie gebrauchen wider den Willen Gottes, er soll sie nur gebrauchen zu vernünftigen gottgefälligen Zwecken und auf eine gottgefällige vernünftige Art, er soll z. B. die Thiere weder muthwillig quälen oder gefühllos verstümmeln, noch sie in Pflege und Behandlung mit dem Menschen auf gleiche Linie stellen. Nur das folgt aus jenem Satze, daß er diese vernünftige und gottgefällige Art ihres Gebrauches nicht den unvernünftigen Geschöpfen als solchen schulde; sondern daß er damit nur eine Pflicht gegen Gott und gegen seine eigene Würde als Stellvertreter Gottes in der sichtbaren Schöpfung erfülle.

Zu den vernünftigen, der Seligkeit theilhaftigen oder fähigen Geschöpfen Gottes aber gehören: die eigene Person; die Mitmenschen auf Erden; die Seelen im Fegefeuer und die Engel und Seligen im Himmel. Zu seinen Mitmenschen auf Erden nimmt der Christ wieder eine Stellung ein: a. im Allgemeinen, insofern alle Menschen Kinder Gottes und seine Miterben der Seligkeit sind; und b. im Besonderen, indem er Glied ihrer engeren gesellschaftlichen Verbindungen ist. Die Grundformen aller gesellschaftlichen Verbindungen aber sind: Familie, Staat, Kirche. Unter diesen gesellschaftlichen Ordnungen ist jedoch die Kirche, obwohl als streitende auf Erden nur aus Menschen bestehend, nicht rein menschlich, vielmehr ist sie göttlich und menschlich zugleich, beides in unge-

trennter Einheit, wie Christus, dessen Stelle sie vertritt, Gott und Mensch in einer und derselben Person ist. Und da ihre göttliche Seite die höhere ist, wird es am zweckmäßigsten sein, die Lehre von der Bethätigung der christlichen Gesinnung gegen die Kirche der Lehre von der Bethätigung der christlichen Gesinnung gegen Gott unmittelbar anzuschließen.

Den Engeln und Heiligen im Himmel gegenüber bethätigt der Christ seine christliche Gesinnung durch das, was man Verehrung der Heiligen nennt. Die Verehrung der Heiligen aber, als der nächsten Freunde Gottes, in denen sich seine Herrlichkeit am glänzendsten abspiegelt, ist ihrem letzten Grunde nach selbst nur wieder Verehrung Gottes und wird daher am zweckmäßigsten gleich nach dieser behandelt als mittelbare Gottesverehrung.

Somit wird sich die zweite Abtheilung der besonderen Moral über folgende Punkte erstrecken:

I. Bethätigung der christlichen Gesinnung in der Richtung auf Gott;

1) in der geraden Richtung auf Gott;

2) in der Richtung auf die Kirche, als die unmittelbare Stellvertreterin Gottes.

Unter 1. wird gehandelt werden von der christlichen Gottesverehrung, und zwar von der unmittelbaren Gottesverehrung und von der mittelbaren Gottesverehrung, der Verehrung der Heiligen.

II. Bethätigung der christlichen Gesinnung in der Richtung auf die vernünftigen, der Seligkeit fähigen Geschöpfe Gottes und zwar:

1) in der Richtung auf die eigene Person;

2) in der Richtung auf die Mitmenschen auf Erden.

In Absicht auf diese letzteren aber hat der Christ seine christliche Gesinnung zu bethätigen:

a. im Allgemeinen;

b. im Besonderen als Glied ihrer engeren gesellschaftlichen Verbindungen.

3. In der Richtung auf die Seelen im Fegefeuer.

Erster Abschnitt.

Die Bethätigung der christlichen Gesinnung in der Richtung auf Gott und auf die Kirche, als die unmittelbare Stellvertreterin Gottes.

Erstes Hauptstück.

Die Bethätigung der christlichen Gesinnung in der Richtung auf Gott

oder

Die christliche Gottesverehrung.

§. 159.

Begriff, Pflichtmäßigkeit und Würde der christlichen Gottesverehrung.

1) Gottesverehrung überhaupt ist der Inbegriff der religiösen Handlungen im engeren Sinne, d. h. solcher Handlungen, welche dazu bestimmt sind, den Glauben an Gott, sowie die in diesem Glauben wurzelnden religiösen Tugenden der Hoffnung, Liebe, Verehrung u. dgl. unmittelbar auszudrücken. Im weiteren Sinne verehren wir nämlich Gott durch eine jede gute gottgefällige Handlung, nach den Worten des Apostels: „Ihr möget essen oder trinken, oder sonst was thun, thuet Alles zur Ehre Gottes“ [1]); ja in diesem weiteren Sinne soll unser ganzes Leben eine fortwährende und zusammenhängende Gottesverehrung sein; aber es gibt auch Handlungen, die Gott zu ihrem unmittelbaren Objekte haben und der Inbegriff solcher unmittelbar religiösen Handlungen ist eben dasjenige, was man Gottesverehrung im engeren Sinne nennt. Hiermit ist zugleich ausgesprochen, was christliche Gottesverehrung sei. Christliche Gottesverehrung nämlich ist die Gesammtheit der unmittelbar religiösen Handlungen, welche Christus uns durch Wort oder Beispiel gelehrt, und die Kirche uns vorgeschrieben oder wenigstens empfohlen hat.

Statt des Ausdrucks: „Gottesverehrung“ bedient man sich im kirchlichen Sprachgebrauche häufig auch des Ausdrucks: „Got-

---

1) 1 Kor. 10, 31; Koloss. 3, 17.

tesdienst", entsprechend dem griechischen $\lambda\alpha\tau\rho\varepsilon\acute{\iota}\alpha$ (cultus latriae), welches dieselbe Bedeutung hat. An diesem letzteren Ausdrucke hat man aber in neuerer Zeit vielfach Anstoß genommen: sei es, daß man nach dem Vorgange von Kant unmittelbare Pflichten gegen Gott, unmittelbar religiöse Handlungen überhaupt nicht zulassen zu dürfen vermeinte, sei es, daß man das Wort mißdeutete und dabei an einen knechtlichen Frohndienst dachte. Die wahre Bedeutung dieses Wortes dringt sich Jedem von selbst auf und ein wirklicher Grund, dasselbe aus dem kirchlichen Sprachgebrauche, worin es eine Art von Bürgerrecht erlangt hat, zu verdrängen, ist in der That nicht vorhanden.

2. Gott bedarf zwar an sich unserer Verehrung, unseres Dienstes nicht, und es wäre Aberglaube, zu wähnen, daß ihm an sich aus unserer Verehrung ein Nutzen oder ein Vortheil erwachsen könne; vielmehr gilt auch hier, was geschrieben steht: „Schaue den Himmel an und siehe, blicke zu den Wolken, hoch sind sie über dir! Wenn du sündigest, was machst du gegen ihn? Sind deine Vergehungen viel, was thust du ihm? Bist du gerecht, was gibst du ihm oder was empfängt er aus deiner Hand; dem Manne, wie du, ist dein Frevel und dem Menschensohne deine Gerechtigkeit" [1]).

Gleichwohl fordert Gott unsere Verehrung; er fordert von uns unmittelbar religiöse Handlungen sowohl durch das Naturgesetz, als durch das positive des a. wie des n. B.; er fordert sie, weil sie der ihm als unserm höchsten Herrn gebührende Tribut unserer Liebe, Ehrfurcht und Dankbarkeit, weil sie der naturnothwendige Ausdruck der inneren religiösen Gesinnung und zugleich das wirksame Mittel sind, diese Gesinnung in uns wie in Andern theils zu erwecken, theils zu beleben und zu befestigen. Deßhalb empfiehlt denn auch die Kirche diese Handlungen nicht etwa als bloß gerathen an; sondern sie erklärt sie als nothwendige Pflicht, deren bewußte Verletzung ausschließt von der ewigen Seligkeit.

1) Job 35, 5–8.

3) Und zwar ist diese Pflicht der Gottesverehrung unter allen Pflichten des Menschen die höchste und würdigste; durch ihre Uebung anticipirt der Mensch gleichsam den Genuß der Seligkeit und das Leben der Himmlischen. Denn Gott zu loben und zu verherrlichen ist die immerwährende, wonnevolle Beschäftigung der seligen Geister im Himmel.

§. 160.

Eintheilung der Gottesverehrung.

1. Je nachdem die Akte der Gottesverehrung bloß innere, bloße Akte der Seele, oder auch äußere Akte sind, theilt man die Gottesverehrung ein in die innere und in die äußere. Daß die äußere ohne die innere keinen Werth hat und Gottes durchaus unwürdig ist, liegt in der Natur der Sache. Gott ist ein Geist, sagt der Heiland, und die ihn anbeten, müssen ihn im Geiste und in der Wahrheit anbeten. Eine äußere Anbetung ohne die innere Anbetung beruht nicht auf Wahrheit, sondern ist ein bloßer Schein- und Lippendienst, welchen Gott verabscheut. Auf der andern Seite ist aber auch die bloß innere Gottesverehrung nicht genügend; sondern es muß zur inneren noch hinzukommen die äußere. Auch die äußere Gottesverehrung gründet sich auf positive Anordnungen Gottes und der Kirche. Bekanntlich erstreckte sich von den außerordentlichen Belehrungen, welche Moses auf dem Berge Sinai von Gott empfing, ein großer Theil gerade auf die Einrichtung des äußeren Gottesdienstes. Und aus der Umständlichkeit und Ausführlichkeit, womit diese Belehrungen ertheilt werden (sie bestanden nach Mosis eigenen Berichten nicht bloß im Unterricht durch Worte oder Bewirkung innerer Vorstellungen, sondern auch in Vorstellungen und Veranschaulichungen von Modellen oder Mustern der gottesdienstlichen Geräthschaften, Kleidungen und heiligen Orte), geht wenigstens hervor, daß das gottesdienstliche Ceremonialwesen keineswegs eine vor Gott unbedeutende und gleichgültige Sache sei. Ebenso sind auch die Hauptbestandtheile des äußeren christlichen Gottesdienstes, das heil. Meßopfer, die Sakramente und Anderes damit in Verbindung stehende, von Christus selbst angeordnet worden, zugleich mit der Bestimmung, die

durch seinen Kreuzestod verdienten übernatürlichen Gnaden uns sinnlich zu vermitteln. Forschen wir den tieferen Gründen nach, die der göttlichen Anordnung eines äußern Gottesdienstes zu Grunde liegen mögen, so ist vor Allem die eigenthümliche Natur des Menschen selbst in Anschlag zu bringen. Der Mensch ist nun mal nicht bloßes Geistes=, sondern ebenso sehr auch Sinneswesen, und er gehört Gott nicht bloß nach seinem Geiste, sondern ebenso sehr auch nach seinem Leibe an. Er ist sich Gott ganz und deßhalb nach beiden Bestandtheilen seines Wesens schuldig und er würde Gott nur halb verehren, wenn er ihn nur durch Akte des Geistes verehren wollte. Hiemit in Verbindung steht eine andere Wahrheit, die ebenso unzweifelhaft ist. Alles, was im Menschen wahrhaft innerlich ist, dringt von selbst und unaufhaltsam auch nach außen, so daß inneren Aktionen, die nicht zugleich in äußeren sich gleichsam zu verkörpern suchen, ebendeßhalb der Charakter der Wahrheit oder Vollendung nicht zuerkannt werden kann.

Umgekehrt wirkt das Aeußere auch wieder auf das Innere zurück, anregend, belebend, stärkend. Wie die geschöpflichen sichtbaren Dinge überhaupt die Stufenleiter sind, auf der wir zur Erkenntniß des unerschaffenen, unsichtbaren Schöpfers uns emporheben, so ist auch nach dem Zeugniß der Erfahrung die äußere Andacht das Mittel oder Werkzeug, die Flamme der inneren Andacht in uns, wie in Andern zu entzünden oder neu zu beleben.

Endlich ist der äußere Gottesdienst die nothwendige Bedingung eines gemeinsamen öffentlichen Gottesdienstes, welcher dazu bestimmt ist, Ausdruck des gemeinsamen kirchlichen Glaubens, der gemeinsamen Hoffnung und der gemeinsamen Liebe zu sein, überhaupt die Religion äußerlich darzustellen und die Kirche als eine sichtbare zu manifestiren. Daher denn auch Absonderung vom kirchlichen Gottesdienste von selbst zugleich Absonderung von der kirchlichen Gemeinschaft in sich schließt.

Weil nun, dem Gesagten zufolge, die innere und die äußere Gottesverehrung zusammengehören, weil sie nothwendig mit einander verbunden sein müssen, und sich einander gleichsam ergänzen und vollenden, so dürfen diese beiden Arten auch

nicht von einander abgesondert und getrennt behandelt werden, so daß etwa erst die innere und dann die äußere Gottesverehrung zur Darstellung käme, was auch nicht einmal möglich sein würde. Wo, wie beim Gebete, die inneren Akte der Gottesverehrung für sich ohne die entsprechenden äußeren Akte bestehen können und dürfen (äußere gottesdienstliche Akte dürfen nie ohne die entsprechenden inneren sein), wird dieses am geeigneten Orte ausdrücklich angezeigt werden.

2. Ferner theilt man die Akte der Gottesverehrung ein in ordentliche und in außerordentliche.

Ordentliche Akte der Gottesverehrung werden diejenigen genannt, welche der Christ von Zeit zu Zeit regelmäßig vorzunehmen hat; außerordentliche Akte der Gottesverehrung hingegen heißen jene, welche nur unter besonderen Bedingungen oder in außerordentlichen Fällen vorgenommen werden dürfen oder sollen.

Zu den ordentlichen Akten der Gottesverehrung werden gerechnet:

a. das Gebet;

b. der gemeinsame Gottesdienst und zwar der gemeinsame öffentliche und häusliche;

c. die Heilighaltung der Sonn- und Feiertage;

d. der Empfang der heil. Sakramente.

Der letztere Bestandtheil, der Empfang der heiligen Sakramente, ist jedoch im gemeinsamen öffentlichen Gottesdienste schon einbegriffen, und wird daher auch am besten gleich unter jener Rubrik mitbehandelt werden.

Zu den außerordentlichen Handlungen der christlichen Gottesverehrung gehören:

a. das Glaubensbekenntniß;

b. der Eid;

c. das Gelübde.

3. Endlich theilt man die Gottesverehrung ein in die unmittelbare und in die mittelbare; unter der mittelbaren versteht man besonders die Verehrung der Heiligen.

Wir handeln zuerst von der ordentlichen, dann von der außerordentlichen und endlich von der mittelbaren Gottesverehrung.

Die ordentliche Gottesverehrung.

1. Das Gebet.

§. 161.

Begriff des Gebetes.

Gewöhnlich definirt man Gebet (oratio) als Erhebung des Gemüthes zu Gott (elevatio animi ad Deum oder nach Damascenus: ascensus mentis ad Deum). Dieser Definition zufolge würde jedoch unter den Begriff des Gebetes auch die Devotion oder Andacht fallen, denn diese ist ebenfalls Erhebung des Gemüthes zu, Hingebung des Gemüthes an Gott oder, wie Sailer sagt, ein solches Andenken an Gott, welches Geist, Willen, Gemüth vor Gott sammelt, zu Gott erhebt, mit Gott vereinigt. Und doch ist Devotion vom Gebete wohl zu unterscheiden und wird auch von allen Moraltheologen davon wirklich unterschieden. Devotion ist die Bedingung eines jeden wahren Gebetes, denn jedes Gebet soll andächtig sein; aber sie ist das Gebet nicht selbst. Was zur Devotion hinzukommen muß, daß sie Gebet werde, ist das Wort als das Medium, wodurch ich meiner religiösen Stimmung und Gesinnung Ausdruck verleihe. Es ist dieses Medium allerdings ein sinnliches, doch schließt es sich an das geistige Objekt so innig an, daß es mit ihm gleichsam in Eins verschmilzt. Denn unter allem Sinnlichen gibt es nichts Geistigeres als eben das Wort; das Wort ist der Körper des Gedankens, aber der feinste und geistigste Körper, der denkbar ist. Ohne Wort, ohne Sprache gibt es kein Gebet, was man im eigentlichen Sinne so nennt, doch braucht dieses Wort gerade kein äußeres, lautbares zu sein; es gibt auch ein inneres Wort, eine geistige Sprache, und so unterscheidet man das Gebet selbst in das innere (oratio mentalis) und in das äußere oder mündliche Gebet (oratio vocalis; oratio verbalis).

Demzufolge würde man den Begriff des Gebetes wohl am genauesten bestimmen, wenn man sagte: es sei der Ausdruck der religiösen Gesinnung, des Glaubens nämlich, der Hoffnung und der Liebe, in der Form der Anrede an Gott, entweder der direk-

ten Anrede an Gott und dann ist's das **unmittelbare** Gebet zu Gott, oder der indirekten Anrede an Gott und dann ist's das **mittelbare** Gebet zu Gott oder das Gebet zu den Heiligen.

Hiermit ist der Unterschied zwischen Gebet und Devotion und anderen verwandten Begriffen deutlich genug ausgesprochen. Das Gebet ist das Emporstreben des religiös gestimmten Gemüthes zu Gott mittelst des Wortes; die Devotion ist das Emporstreben des religiös gestimmten Gemüthes zu Gott ohne Wort, also das sprachlose Emporstreben zu Gott. Erlangt diese sprachlos zu Gott emporstrebende religiöse Gesinnung eine solche Innigkeit, daß die Seele, um ihren Gefühlen Ausdruck zu verleihen, gar keine Worte finden kann, so geht die Devotion in dasjenige über, was man Contemplation nennt; die höchste Stufe der Contemplation aber ist die Extase, jener unbeschreibliche Zustand, wo das sinnliche Leben gleichsam erloschen und die Seele aus sich selbst in höhere Regionen entrückt ist.

§. 162.

Die Hauptarten des Gebetes im Allgemeinen.

Das Gebet, haben wir gesagt, ist der Ausdruck der religiösen Gesinnung in der Form der Anrede an Gott; die religiöse Gesinnung aber besteht im Glauben, in der Hoffnung und in der Liebe. Da nun diese Tugenden nicht neben und außer einander, sondern ineinander und ungetrennt von einander bestehen, so folgt, daß ein jedes Gebet Ausdruck sämmtlicher drei theologischen Tugenden sei. Gleichwohl ist es denkbar, daß im Gebete bald die eine, bald die andere dieser Tugenden die vorwaltende sei, und in diesem Sinne kann man das Gebet allerdings in verschiedene Arten eintheilen. Gewöhnlich unterscheidet man drei Hauptarten des Gebetes, nämlich: 1) die Anbetung (adoratio), 2) die Danksagung (gratiarum actio) und 3) die Bitte (precatio). Unterarten des Bittgebetes sind das **Bußgebet** und die **Fürbitte**; und als eine Unterart der Anbetung erscheint das **Lobgebet**.

In der einen dieser drei Hauptarten spricht sich diese, in der anderen spricht sich jene theologische Tugend vorwaltend aus.

Was namentlich die Anbetung betrifft, so ist sie zunächst Ausdruck des Glaubens an Gott als das unendlich vollkommene und höchste Wesen und der damit verbundenen Ehrfurcht, Liebe und Bewunderung; beim Dankgebet tritt in den Vordergrund die dankbare Liebe, und beim Bittgebet ist vorherrschend die Hoffnung.

Vergleicht man die drei Arten des Gebetes mit einander, so ist die erhabenste unter ihnen offenbar die Anbetung, indem der Anbetende von sich hinwegsehend Gott nur um seiner selbst willen liebt, verehrt und bewundert. Die Anbetung ist somit Ausdruck der von jeder Beimischung der Selbstliebe reinen, ganz interessenlosen Liebe. Daher ist sie denn auch vorzugsweise das Gebet der Heiligen im Himmel, deren Beschäftigung gleichsam in einem nie endenden Hymnus auf Gott besteht. Auch im paradiesischen Zustande möchte die Anbetung die gewöhnlichste Art des Gebetes gewesen sein. In unserem gegenwärtigen bedürfnißvollen und vielbedrängten Zustande dagegen ist das gewöhnlichste Gebet: das Bittgebet, weßhalb auch Gebet vorzugsweise genannt (Beten = Bitten). Auch in den meisten kirchlichen Gebetsformeln ist das eigentliche Bitten immer die Hauptsache, so daß sich hier selbst Anbetung und Dank zuletzt gewöhnlich wieder in die Form des Bittens auflös't.

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen ist jede der drei Gebets-Arten noch einzeln für sich zu betrachten.

Die Hauptarten des Gebetes im Besondern.

§. 163.

Die Anbetung.

Gott anbeten heißt ihm als dem unendlich vollkommenen, unendlich gütigen Wesen und als dem höchsten Herrn Himmels und der Erde seine tiefste Ehrfurcht und unbegrenzte Huldigung darbringen. Die Anbetung Gottes ist für den Menschen nicht nur Pflicht, sie ist zugleich die würdigste Handlung, die er überhaupt vornehmen kann, und die Fähigkeit zu dieser Handlung erhebt ihn über alle anderen Geschöpfe dieser Erde. Im uneigentlichen Sinne betet freilich auch die ganze Natur Gott an. Da sie

selbst kein Herz hat, um Gott zu lieben, und da sie keinen Verstand hat, um Gott zu erkennen, so will sie wenigstens in ihrer Ordnung, Gesetzmäßigkeit und Schönheit sich uns vor Augen stellen, um, wie Augustinus sagt, Gott selbst nicht erkennend, von uns erkannt zu werden, und uns Gott erkennen zu lassen [1]). Sie kann nicht sehen, sie will daher wenigstens sich uns zeigen und gesehen werden; sie kann Gott nicht loben, sie will daher wenigstens uns zum Lobe Gottes aufmuntern. In diesem Sinne wird denn auch vom Psalmisten oft die ganze sichtbare Schöpfung, Sonne, Mond, Sterne, Gewässer, Meere u. dgl. zum Lobe Gottes aufgefordert. Aber im eigentlichen Sinne ist unter allen Geschöpfen der Erde nur der Mensch des hohen Vorzugs gewürdigt, Gott den unsichtbaren Schöpfer anbeten, loben und preisen zu können. Und er ist deßhalb, gleichsam der mysteriöse Inbegriff der ganzen Welt (Mikrokosmus), mitten in diese Welt hineingestellt, um, sie in sich wie in einem Brennpunkt vereinigend, nicht nur für sich selbst, sondern auch für alle übrigen Wesen Gott den gebührenden Tribut der Huldigung darzubringen. Oder er sollte, so zu sagen, nur deßhalb der Betrachter der sichtbaren Natur sein, um Anbeter derjenigen unsichtbaren Natur zu sein, welche jene aus dem Nichts in's Dasein rief.

Die beiden wesentlichen Eigenschaften der wahren Anbetung Gottes sind nach dem bekannten Ausspruche unseres Heilandes Joh. 4, 24.: die Geistigkeit und die Wahrheit.

1. Wahr wird aber unsere Anbetung sein, wenn sie auf dem Grunde wahrer Vorstellungen von Gott, namentlich auf der Erkenntniß folgender drei Grundwahrheiten beruht:

a) daß Gott ein unendlich vollkommenes und daher unbegreifliches Wesen ist; b) daß er der höchste Herr aller Wesen und c) daß er ein unendlich gütiges Wesen ist. Fehlt die Erkenntniß auch nur einer dieser Wahrheiten, so wird Gott nicht angebetet in der Wahrheit, so wie umgekehrt diese drei Vorstellungen von Gott, mit einander vereint, sofern sie nur lebhaft genug sind,

---

1) De civit. Dei lib. XI. cap. 27.: Quae, quum cognoscere non possit, quasi innotescere velle videtur.

uns von selbst und unwiderstehlich zur Anbetung Gottes hindrängen. Denn unsere eigene Natur treibt uns an, das unendlich Vollkommene zu verehren und zu bewundern; unsere Vernunft gebietet uns, unserm höchsten Oberherrn uns in Demuth zu unterwerfen und unsere mannichfaltigen Bedürfnisse drängen uns, dem unendlich Gütigen freudig uns zuzuwenden. Damit unsere Anbetung wahr sei, haben wir bemerkt, sei erforderlich:

a) die Vorstellung von Gott als einem unendlich vollkommenen und daher unbegreiflichen Wesen. „Wir lieben nämlich Gott," sagt Gregor von Nazianz, „weil wir ihn erkennen, aber wir beten ihn an, weil wir ihn nicht begreifen[1])." Er will sagen: Was wir von seinen Vollkommenheiten erkennen, bewirkt, daß unser Herz sich an ihn, als an das höchste Gut, hingebe; weil wir ihn aber in seinem Wesen und in seinen Vollkommenheiten niemals ganz und vollkommen erkennen, weil seine Vollkommenheiten für uns ein unergründlicher Abgrund sind, so verlieren wir uns gleichsam selbst in diesem Abgrunde; die Größe seiner Majestät vernichtet uns gleichsam, indem wir uns ihr nahen möchten, und so können wir zu dieser erhabenen Majestät gleichsam nur aus der Ferne aufblicken, sie zu verehren, zu bewundern, anzustaunen. Und eben dieses heißt anbeten in Wahrheit.

b) Mit der Erkenntniß der unendlichen Vollkommenheit und Unbegreiflichkeit Gottes muß sich verbinden die Vorstellung von seiner höchsten Oberherrlichkeit. Denn erst dadurch, daß ich mir Gott als meinen und aller Dinge höchsten Herrn und Gebieter vorstelle, werde ich mich aufgefordert fühlen, mich selbst auf ihn zurückzubeziehen und mich ihm in Demuth zu unterwerfen; ohne diese unbedingte Unterwürfigkeit und Verdemüthigung aber ist eine Anbetung Gottes in der Wahrheit nicht denkbar.

c) Endlich muß zu den beiden genannten Vorstellungen noch hinzukommen die Vorstellung von Gott als einem unendlich gütigen Wesen; denn die Anbetung besteht nicht allein in einer tiefen Ehrfurcht vor Gottes unbegreiflicher Majestät, ebenso wenig als allein in einer gänzlichen und unbedingten Unterwürfigkeit

---

1) Oratio XXXVIII. Nr. 11.

unter seine höchste Oberherrschaft, sondern sie schließt nothwendig eben so sehr eine freudige Bewegung der Seele ein, ein wonnevolles Entzücken; dieses aber entspringt nur aus der Vorstellung von der unendlichen Güte Gottes, in der wir die Erfüllung aller Wünsche unseres Herzens und die Ruhe für unsere Seele finden. Im Hinblicke auf diese unendliche Güte Gottes beten wir Gott nicht nur an als unsern Herrn, sondern wir beten ihn zugleich an als unsern Vater, wozu die Aufforderung in dem Ausspruche unsers Heilandes liegt: „Es kommt die Stunde und sie ist schon da, wo die wahren Anbeter den Vater im Geiste und in der Wahrheit anbeten."

2. Die zweite wesentliche Eigenschaft der Anbetung ist die Geistigkeit. Weil nämlich Gott uns nach seinem Bilde erschaffen hat, und weil es Ziel der Religion ist, diese Aehnlichkeit Gottes in uns zu vollenden, so leuchtet ein, daß der Mensch, indem er Gott sich nahen will, bedacht sein müsse, ihm möglichst gleichförmig zu werden; da nun aber Gott ein Geist ist, so ist es nothwendig, daß auch der Mensch sich beim Gebete in eine geistige Stimmung und Verfassung versetze, daß er mit gesammeltem, eifrigem Geiste, mit reiner Intention und mit Wärme der Empfindung bete. Genau dasselbe deutet Tertullian an, wenn er sagt: „Das Gebet müsse hervorgehen aus dem Geiste, der demjenigen ähnlich ist, an den er sich richtet; denn", fährt er fort, „Niemand nimmt mit Wohlgefallen denjenigen auf, der ihm entgegengesetzt ist, sondern nur den Aehnlichen und Gleichgesinnten nimmt er auf" [1]. Musterformulare der Anbetung finden sich zahlreich in der heil. Schrift, wie in der kirchlichen Liturgie [2].

Die Danksagung.

Wie die religiöse Dankbarkeit ist auch deren Ausdruck, die Danksagung, nothwendig und pflichtmäßig. Die öfteren Auf-

1) De orat. No. 10. 11.

2) Man vergleiche unter anderen: das Magnifikat, das Benediktus, die meisten Psalmen, welche vorzugsweise Lobgesänge genannt werden, verschiedene Gebete bei der heil. Messe, besonders das Gloria, die Präfation, die so oft wiederkehrende Doxologie, eine große Anzahl von Hymnen u. s. w.

forderungen dazu in der heiligen Schrift sind bekannt und Christus selbst ist auch hierin uns mit seinem Beispiele vorangegangen, dem sich wiederum die Apostel und die Heiligen angeschlossen haben [1]). Danksagung (Eucharistie) heißt die erhabenste gottesdienstliche Handlung, die er eingesetzt hat, und bei jeder wiederkehrenden Feier derselben kehrt als lebendige Aufforderung an uns und bedeutungsvoll das Gebet der Kirche wieder: »Vere dignum et justum est nos tibi semper et ubique gratias agere.« Haupterfordernisse der Danksagung sind, daß sie

a. in Ansehung des Gegenstandes umfassend und allgemein sei, d. h. sie soll stattfinden für alle Wohlthaten ohne Ausnahme, für die geringsten, wie für die größten; für die geistigen, wie für die leiblichen, auch für diejenigen, welche unsern Mitmenschen zu Theil werden; ja selbst für die Leiden, die Gott uns sendet;

b. daß sie in Ansehung der Weise demüthig sei, d. h. getragen vom Bewußtsein, daß wir die göttlichen Wohlthaten nicht nur nicht verdient haben, sondern daß wir ihrer auch unwürdig sind. Ein hoffärtiger Dank ist schnöder Undank, ein wahrer Frevel gegen Gott, wie das Gleichniß des betenden Pharisäers im Tempel deutlich lehrt.

Das Bittgebet.

Die Aussprache der Hoffnung in Form der Anrede an Gott. Seine Nothwendigkeit und Pflichtmäßigkeit gründet sich einerseits auf unsere Hülfsbedürftigkeit, anderseits darauf, daß Gott es als Mittel angeordnet hat, wodurch wir die Schätze seiner Hülfe und Gnade auf uns gleichsam herniederziehen. Daß Gott namentlich die Gabe der Beharrlichkeit, das magnum donum perseverantiae, nur auf unser Gebet uns verleihe, lehrt Augustinus ausdrücklich [2]). Freilich könnte, wie der römische Katechismus bemerkt, Gott, der unsere wahren Bedürfnisse, noch ehe wir sie ihm vortragen, besser als wir selbst kennt, seine Güter und Ga-

1) Theils direkt, theils indirekt werden wir in der hl. Schrift zur Danksagung aufgefordert, vergl. Matth. 15, 36; Marc. 8, 6; Ephes. 5, 20; Philipp. 4, 6; 1 Thess. 5, 18; 1 Cor. 1, 4; Röm. 1, 8; 6, 17.

2) De don. persev. c. 16.

ben uns ebensowohl, wie den vernunftlosen Geschöpfen, ungebeten verleihen; aber es geschah aus höchst weisen und liebevollen Absichten, daß er ihre Verleihung an die Bedingung unseres Gebetes knüpfte. Nicht nur, daß so uns diese Güter selbst schätzbarer und wir so mehr vorbereitet werden, sie recht zu gebrauchen: indem Gott unser Gebet zur Bedingung des Empfanges seiner Gaben machte, hat er auch durch ein um so stärkeres Band uns an sich geknüpft; er hat uns dadurch gleichsam genöthigt, unserer gänzlichen Abhängigkeit von ihm uns stets bewußt zu bleiben, öfter unser Herz zu ihm zu erheben, unser Vertrauen und unsere Liebe zu ihm öfter zu erneuern[1]).

Ist nun dem Gesagten zufolge das Bittgebet das nothwendige Mittel, die uns nothwendigen Güter und Gnaden von Gott zu erlangen, so leuchtet auch seine Nothwendigkeit und Pflichtmäßigkeit von selbst ein. Es ist, wie die Schule sich ausdrückt, nicht nur nothwendig necessitate praecepti, sondern auch necessitate medii. Wie oft und dringend die heilige Schrift zum Bittgebete auffordert, ist bekannt genug. Auch das Mustergebet, das Christus uns hinterließ, ist ein reines Bittgebet. Zur Fürbitte werden wir ebenfalls durch die heilige Schrift aufgefordert; beten sollen wir für Alle ohne Ausnahme, für Freunde und Feinde, für Gesunde und Kranke, für Gerechte und Sünder, besonders aber für die geistliche und weltliche Obrigkeit[2]).

Da das Bittgebet vorzugsweise Ausdruck der Tugend der Hoffnung ist, so werden die Objekte der Hoffnung auch die Objekte unserer Bitte sein müssen.

Das primäre Objekt unserer Hoffnung aber ist Gott selbst oder unsere vollkommene Vereinigung mit Gott, seine Verherrlichung in uns und durch uns und unsere Beseligung durch ihn. Dieses ist somit auch das primäre Objekt unserer Bitte, wie sich dieses in den drei ersten Bitten des Vater unser auch ausdrücklich ausgesprochen findet.

Das sekundäre Objekt unserer Hoffnung sind die uns zur vollkommenen Vereinigung mit Gott, zur Erlangung der ewigen

1) Catech. Rom. p. II. c. II.

2) 1 Timoth. 2, 1—3.

Seligkeit nothwendigen oder nützlichen Güter. Dieses sekundäre Objekt unserer Hoffnung wird auch das sekundäre Objekt unserer Bitte sein, wie dieses den vier letzten Bitten des Vater unser wirklich zu Grunde liegt.

Was die nothwendigen Erfordernisse eines wahren Bittgebetes betrifft, so sind diese zusammengefaßt in der einen Forderung, daß es ein Gebet im Namen Jesu sei. Im Namen Jesu aber beten wir, wenn wir beten:

1) im Vertrauen auf seine unendlichen Verdienste, und daher ebenso demüthig als zuversichtlich;

2) in der Gemeinschaft mit ihm; „wenn ihr," sagt er, „in mir bleibet und meine Worte in euch bleiben, so möget ihr bitten um was ihr wollet, und es wird euch gegeben werden!"[1])

3) in seinem Geiste, in Kraft jenes heiligen Geistes nämlich, der unserer Schwachheit aufhilft und in uns betet mit unaussprechlichen Seufzern[2]);

4) nach seiner Lehre und seinem Beispiele; daher vor Allem um die ewigen Güter und um die Verherrlichung Gottes; um die zeitlichen Güter aber nur bedingungsweise und mit Ergebung unseres Willens in den Willen des Vaters; endlich soll unser Gebet, wie er selbst ausdrücklich vorgeschrieben hat, nicht wortreich, aber anhaltend, nicht zudringend, aber andringend sein.

Daß ein so beschaffenes Gebet von Gott wirklich erhört werde und immer erhört werde, hat uns Christus zugesichert in der bekannten Verheißung: „Alles, was ihr den Vater in meinem Namen bitten werdet, wird er euch geben."

Gewährt Gott uns das erflehte Gut nicht, so war unser Gebet kein wahres und gottgefälliges, oder wir waren noch nicht genug vorbereitet, das erflehte Gut zu empfangen. Im letzteren Falle verzögert Gott die Hülfe, auf daß wir empfänglicher werden, auf daß unser Verlangen zunehmen, unser Vertrauen auf ihn wachsen, und unsere Geduld sich mehr bewähren möge. Oft scheint es uns auch wohl nur, daß Gott unser Gebet nicht erhöre, während er es in Wirklichkeit dennoch erhört; er nimmt vielleicht

1) Joh. 18, 7.
2) Röm. 8, 26.

dieses oder jenes Leiden nicht von uns weg, aber er spendet innerliche Tröstung und Kraft, das Leiden zu ertragen; oder er gibt uns ein Gut zwar nicht in der Form, wie wir, kurzsichtig genug, es uns erbitten; aber er gibt es in einer weit höheren Art, er versagt uns das geringere Gut, um das wir ihn bitten, und verleiht uns dafür ein um so viel größeres. Die Menschen, sagt Bossuet, setzt man wohl in Verlegenheit, wenn man sie um große Dinge bittet, denn Menschen sind klein: aber Gottes ist es gleichsam unwürdig, wenn wir ihn um kleine Dinge bitten, denn Gott ist groß [3]).

Was gegen die Zulässigkeit des Bittgebetes ist vorgebracht worden, beruht auf falschen Ansichten von Gott, oder auf verkehrter Auffassung des Zweckes der Gebete und findet im Vorgesagten theilweise schon seine Widerlegung.

§. 164.

Nothwendigkeit und Pflichtmäßigkeit des Gebetes überhaupt. Das Breviergebet.

Die Frage über Nothwendigkeit des Gebetes ist im vorhergehenden §. im Grunde schon erledigt, indem dort diese Nothwendigkeit und Pflichtmäßigkeit an jeder einzelnen Hauptart des Gebetes ist nachgewiesen worden. Es seien jedoch über diesen Punkt hier noch einige gleichsam nachträgliche Bemerkungen verstattet, die sich auf das Gebet im Allgemeinen beziehen.

1) Das Gebet ist Ausdruck der religiösen Gesinnung oder der drei theologischen Tugenden und es wird überall hervortreten, wo diese Tugenden wirklich vorhanden sind, nach dem allgemeinen Grundsatze, daß das, was wahrhaft innerlich ist, auch unaufhaltsam sich zu äußern strebt. Wer daher die drei theologischen Tugenden wahrhaft besitzt, dem braucht das Gebet nicht erst befohlen zu werden, es ist ihm Lust und Bedürfniß. Unwiderstehlich fühlt er sich gedrungen es Gott auszusprechen, was ihn immer erfreut und erhebt, was ihn beengt und bekümmert, wie ein Kind dieses thut vor seinem liebenden und geliebten Vater. Und wie auf der einen Seite das Gebet nur der nothwendige Ausdruck

3) Sermon sur le culte de Dieu.

einer bereits vorhandenen religiösen Gesinnung ist, so ist es auf der anderen Seite zugleich Stärkung und Belebung dieser Gesinnung, auch abgesehen davon, daß das Bittgebet an sich ein eigentliches Gnadenmittel ist. Denn jede Uebung einer Kraft ist zugleich Stärkung derselben. Ganz richtig hat man daher das Gebet mit dem Ein- und Ausathmen der Luft verglichen; was dieses für das leibliche Leben, ist das Gebet für das Leben der Seele. Und unerschütterlich fest steht der Satz: wer gut zu leben weiß, der weiß auch gut zu beten und umgekehrt, wer gut zu beten weiß, weiß auch gut zu leben; wer dagegen nicht betet, der lebt auch nicht gut, weil er Gott nicht liebt und Gott nicht lieben will.

2) Mit der Nothwendigkeit des Gebetes ist seine Pflichtmäßigkeit zugleich bewiesen. Christus schärft diese Pflicht uns nicht nur durch seine Lehre, sondern auch durch sein Beispiel ein, indem es von ihm heißt, daß er ganze Nächte betend zugebracht[1]). Ebenso fordern uns zum Gebete oft und dringend die Apostel auf[2]).

Wenn es in der heiligen Schrift heißt, daß wir ohne Unterlaß beten sollen[3]), so ist dieses zwar nur vom habituellen Gebete oder von der dauernden Gebetsstimmung zu verstehen; doch auch aktuell soll man häufig beten und betet der wahre Christ den Tag über wohl unzähligemal, sei es auch nur in kurzen Ergießungen seines Herzens, in den sogenannten Flammenseufzern oder Stoßgebeten, den preces jaculatoriae (Herr! sei mir armen Sünder gnädig, Herr! eile mir zu helfen u. dgl.). Uebrigens erscheint es theils nach einer alten rechtskräftigen Gewohnheit, theils nach der Lehre und dem Beispiele Christi als pflichtmäßig, zu beten: am Morgen und am Abende, vor und nach Tische und zur Zeit der Versuchung.

3) Eine besondere Verpflichtung zum Gebete haben die Kleriker und Religiosen, die eigentlich den betenden Stand in der Kirche bilden; namentlich liegt ihnen die Pflicht des Breviergе-

1) Luc. 6, 12; 11, 5; 18, 1 u. a.

2) Röm. 12, 12; Koloss. 4, 2; 1 Thess. 5, 17; 1 Petr. 4, 7 u. a.

3) 1 Thess. 5, 17; Luc. 18, 1.

betes ob, das sich in seinen Anfängen und Hauptelementen bis auf die ältesten Zeiten hinaufführen läßt. Wie es bei den meisten anderen kirchlichen Geboten der Fall war, so ist auch in Absicht auf das Breviergebet dem kirchlichen Gebote der allgemeine Gebrauch vorangegangen, der durch jenes nur gebilligt und gesetzlich normirt worden ist. Uebrigens verordnet schon die Synode von Agde (im Jahre 506): „Daß der Priester, nachdem er das officium matutinale verrichtet, auch noch den übrigen Theil des Officiums (die Prim, Terz, Sext, Non und Vesper) abbeten soll" [1]: welche Verordnung denn in der Folgezeit öfters erneuert worden ist. Das Concilium von Vienne setzte fest, „daß die kanonischen Tageszeiten zu den bestimmten Stunden bei den Kathedral-, Kollegiat- und Ordenskirchen unverbrüchlich beobachtet, bei den andern Kirchen aber nach der üblichen Observanz begangen werden sollten." In ähnlichem Sinne sprach sich die unter Papst Leo IX. abgehaltene vierte Lateransynode aus. Das Concilium von Basel endlich (v. J. 1435) bestimmt: „Daß alle diejenigen, welche ein Beneficium besitzen, oder die höheren Weihen empfangen haben, entweder für sich allein oder gemeinschaftlich das Officium des Tages oder der Nacht ehrerbietig und deutlich beten sollen." (Sess. XXII. can. 5.)

Päpste haben ebenfalls das Gebot des Brevierbetens für Geistliche und Ordenspersonen öfters in Erinnerung gebracht, und was die Beneficiaten betrifft, hat Pius V. in der Bulle: ex proximo v. J. 1568 sogar festgesetzt, daß diejenigen, welche das Breviergebet durch ihre Schuld unterließen, im Gewissen verpflichtet sein sollten, die für die Zeit dieser Versäumniß bezogenen Beneficial-Einkünfte zurückzuerstatten; diejenigen, welche das Breviergebet für den ganzen Tag verabsäumt hätten, die Einkünfte des ganzen Tages, die, welche die Matutin verabsäumt, die Hälfte, und diejenigen endlich, welche eine der kleineren Horen vernachläßigt, den sechsten Theil der Einkünfte.

---

1) Presbyter mane, matutinali officio expleto, pensum servitutis suae videlicet primam, tertiam, sextam, nonam vesperamque exsolvat. Vgl. *Mansi* Suppl. Conc. Tom. I. p. 385.

Aus Allem geht hervor, daß das Breviergebet von den Geistlichen, die eine höhere Weihe empfangen haben, ohne Pflichtverletzung nicht unterlassen werden kann. Die Einwendungen hiergegen sind schon oft genug widerlegt worden. Selbst wenn die Mängel dieses Gebetsformulars nach Inhalt und Form wirklich so groß wären, als dessen Gegner sie oft dargestellt, würde dieses dem Einzelnen noch kein Recht geben, sich über das kirchliche Gesetz ohne weiteres hinwegzusetzen. Aber die in dieser Beziehung dem Brevier gemachten Vorwürfe sind ungerecht, wenigstens übertrieben. Man spricht immer nur von den Mängeln des Breviers, übersieht aber seine unzweifelhaften Vorzüge. Denn niedergelegt sind darin die gehaltreichen Schätze einer großen christlichen Vergangenheit; es ist darin gleichsam aufbewahrt Alles, was die Kirche in ihrem Innersten erregt und bewegt hat: die Bekenntnisse ihres Glaubens, die Seufzer ihrer Hoffnung, die Brunst ihrer Liebe, die Herrlichkeit ihrer Triumphe, das Stöhnen der Gefallenen, kurz es tönen darin wieder die Stimmen aller Zeiten und die Sprache eines ununterbrochenen und sich immer selbst gleichen allgemeinen Bekenntnisses Eines Herzens und Eines Glaubens: Vorzüge, welche dem billig Denkenden Verehrung abdringen, und sein Urtheil wegen allenfallsiger Mängel und Unvollkommenheiten von selbst zur Nachsicht und Milde stimmen werden. Als gültige Gründe, welche von der Pflicht des Breviergebetes entbinden, werden folgende namhaft gemacht:

a. physisches Unvermögen, z. B. wegen Krankheit;

b. unaufschiebbare, dringende Geschäfte im Dienste der Kirche oder der Religion;

c. eine rechtmäßig erhaltene Dispens.

Das für jeden Tag angesetzte Breviergebet soll innerhalb des bestimmten Tages in gehöriger Aufeinanderfolge seiner Bestandtheile, mit Beobachtung der vorgeschriebenen Ritus und so viel möglich auch in den entsprechenden Stunden verrichtet werden, und zwar, wie es im Vorbereitungsgebete ausdrücklich heißt: mit Ehrerbietigkeit, mit Aufmerksamkeit und Andacht. Unfreiwillige Zerstreuungen verpflichten jedoch nicht zur Wiederholung.

§. 165.

Würde des Gebetes als Tugendübung. Nutzen desselben als Tugendmittels.

Das Gebet ist zugleich Tugendübung und Tugendmittel.

1) Als Tugendübung ist es die würdigste und heiligste Handlung, deren der Mensch überhaupt fähig ist. Denn es erscheint das Gebet als innigste wechselseitige Berührung unseres Geistes und des göttlichen Geistes, als heiliger vertrauter Verkehr der Seele mit Gott, indem die Seele sich zu Gott erhebt und Gott zu ihr sich herabläßt, als eine Art geistiger Kommunion, indem die göttliche Kraft und die menschliche im Gebete sich wunderbar mit einander vereinigen, um ein und dasselbe Werk hervorzubringen, welches in seiner Vollendung beiden angehört.

Wie groß erscheint demnach die Würde des Menschen, daß er fähig ist zu beten, ja daß er das unabweisliche Bedürfniß zu beten hat. Denn in der That spricht sich dieses Bedürfniß in Jedem aus, selbst im sittlich verkommensten, indem selbst dieser im Augenblicke zudringender Noth oder großer Gefahr oft unwillkührlich im Gebete Schutz und Zuflucht sucht. Und dieses Bedürfniß hat sich fühlbar gemacht, so lange die Welt steht. Immer und bei allen Völkern bildete das Gebet einen wesentlichen Bestandtheil der Gottesverehrung, immer hat die Menschheit gebetet; denn sie war stets vom Glauben beherrscht, daß die allwaltende Gottheit die menschlichen Schicksale und Handlungen leite und auf die Welt wunderbar einwirke, und daß das Gebet von ihr erhört werde: ein Glaube, der den Menschen selbst da noch beherrschte, wo verwerfliche Neigungen ihn in den Staub niederzogen; denn wenn die Knechte des Lasters falsche Güter vom Himmel erflehten, um damit schnöden Götzendienst zu treiben, so ist doch selbst in diesen verirrten Wünschen noch der Instinkt jener heiligen Pflicht zu entdecken.

2) Als Tugendmittel erweis't sich das Gebet hülfreich und wirksam in jeder Lage, in jeder Noth und Verwirrung des menschlichen Lebens: Stärke in den Versuchungen, Trost im Leiden, Muth im Kampfe, Errettung aus Gefahren Leibs und der Seele, innere Erquickung; diese und andere Wirkungen,

welche wir in den heiligen Schriften, wie bei den Vätern der Kirche so oft angerühmt finden, hat Jeder, der irgend wahrhaft gebetet, aus eigener Erfahrung kennen gelernt; jeder kann sie an sich selbst noch täglich empfinden.

§. 166.

Allgemeine Eigenschaften und Erfordernisse eines wahren Gebetes.

Damit aber das Gebet als Tugendübung jene Würde wirklich behaupte und als Tugendmittel jenen Nutzen hervorbringe, muß es ein wahres Gott wohlgefälliges Gebet sein. Von den Eigenschaften und Erfordernissen, die es in dieser Beziehung besitzen muß, sind bei Gelegenheit der verschiedenen Arten des Gebetes §. 163. die meisten schon namhaft gemacht worden.

Die folgenden, die wir hier noch nachtragen, beziehen sich auf das Gebet im Allgemeinen und ergeben sich mehr oder weniger aus dem Wesen des Gebetes von selbst.

1) Reinheit oder wenigstens Reumüthigkeit des Herzens; Gott, dem ich mich im Gebete nahe, ist ein heiliger Gott, der die Sünde haßt und verabscheut; das Gebet des Unbußfertigen kann ihm deßhalb unmöglich wohlgefällig sein.

2) Sammlung des Geistes, Aufmerksamkeit und Andacht. Ohne Sammlung und Aufmerksamkeit des Geistes keine Andacht und ohne Andacht kein wahres Gebet. Treffend bezeichnet Gregor von Nazianz das Gebet als eine Art von Tod, indem es zuerst die Sinne lostrenne von den äußeren Objekten und dann, um diesen mystischen Tod zu vollenden, auch den Geist lostrenne von den Sinnen, um ihn so mit Gott, seinem ewigen Principe, desto inniger zu vereinigen [1]. In der Lostrennung der Sinne von den äußeren Objekten und in der Lostrennung des Geistes von den Sinnen besteht die zum Gebete erforderliche Sammlung und Aufmerksamkeit des Geistes; in der Vereinigung des Geistes mit Gott, in der Hingebung des Herzens an Gott besteht die zum Gebete erforderliche Andacht.

Diesen Anforderungen entgegen stehen: das bloße Lippenge-

1) Orat. XI. n. 17.

bet (oratio labialis)[1] und die Zerstreutheit beim Gebete. Das Lippen- oder das pharisäische Gebet ist vor Gott ganz werthlos, ja nach den Worten des heil. Augustinus mehr eine Entehrung, als eine Verehrung Gottes. Was die Zerstreuungen beim Gebete betrifft, so machen die unfreiwilligen das Gebet noch nicht zu einem bloßen Lippengebete. Ist die attentio virtualis vorhanden, d. h. war zu Anfang des Gebetes der Vorsatz sich zu sammeln und mit Andacht zu beten gemacht und derselbe auch später durch freiwillige Zerstreuungen nicht wieder zurückgenommen, so ist das Gebet schon ein wahres Gebet. Ja selbst die mehr oder weniger freiwilligen Zerstreuungen nehmen ihm noch nicht allen und jeden Werth, indem überhaupt wohl die wenigsten unserer religiösen und sittlichen Handlungen ganz rein und vollkommen sind. Um den Zerstreuungen während des Gebetes möglichst vorzubeugen, muß ihm eine angemessene Vorbereitung vorhergehen, besonders darin bestehend, daß wir uns recht lebendig in Gottes Allgegenwart versetzen und das heilige Kreuzzeichen machen[2].

3) Gebetswärme oder Gebetseifer (fervor orationis). Bei der dem Geiste eigenen Beweglichkeit läßt er den Gegenstand, für den er keine warme Theilnahme hat, ebenso schnell wieder los, als er ihn ergriffen hat. Ein Gebet ohne Wärme, ohne Herzlichkeit, ohne Eifer vermag daher zu Gott gleichsam nicht durchzudringen oder vielmehr es entfernt sich von ihm, noch ehe es ihn erreicht hat. Der Gebetswärme entgegen steht die Trokkenheit (ariditas), eine gewisse kaum näher zu beschreibende Leere des Gemüthes, in deren Folge der Mensch sich zum Gebete unaufgelegt und sich unfähig fühlt, zu Gott sich aufzuschwingen. Nicht immer ist ein solcher Zustand selbstverschuldet, indem ihn Gott oft nur als Prüfung über den Menschen verhängt, um ihn zu läutern und sein Verdienst zu vermehren. Die verschuldete Trokkenheit aber ist stets nur Folge sittlicher Erschlaffung des Willens und einer größeren oder geringeren Erstarrung des Gemüthes.

---

1) Matth. 15, 7.

2) Sir. 18, 23. „Vor dem Gebete bereite deine Seele vor und sei nicht wie ein Mensch, der Gott versucht.“

§. 167.

Orts- und Zeitumstände des Gebetes und die äußere körperliche Haltung bei demselben.

Wenn die im vorhergehenden Paragraphen aufgeführten Eigenschaften und Erfordernisse sich hauptsächlich auf die innere Seite des Gebetes beziehen, und gleichsam die Seele desselben ausmachen, so sind doch auch die äußeren Anforderungen, die man an das Gebet stellt, nicht für geringfügig zu achten, da sie bei der Beschränktheit unseres Wesens auf das Innere des Gebetes selbst rückwirkend sind. Vor Allem sind hieher zu rechnen:

1) die äußeren Umstände des Ortes und der Zeit. Ueberall zwar kann man beten und überall soll der Mensch sich in der Gegenwart Gottes fühlen; aber bestimmte Oerter sind doch zur Beförderung der Andacht vorzugsweise geeignet. So eignet sich besonders als Ort zum Gebete: die Einsamkeit; denn indem sie uns absondert von dem Gedränge des Weltlebens, begünstigt sie die Sammlung des Geistes und macht uns für die Anregungen der göttlichen Gnade empfänglicher; daher denn auch Christus selbst, um zu beten, gern die Einsamkeit aufsuchte [1]), wie er uns hiezu ebenfalls einladet: „Wenn du betest, so gehe in deine Kammer, schließe die Thüre hinter dir her zu und bete zu deinem Vater im Verborgenen, und dein Vater, der in das Verborgene sieht, wird dir's vergelten.“ Ganz besonders aber ist der heilige Ort des Gebetes die Kirche.

Was die Zeit des Gebetes betrifft, so sind bestimmte Tageszeiten schon durch das höchste Alterthum als Gebetszeiten geheiligt. So sagt schon der Psalmist [2]): „Rufen will ich zu Gott und der Allmächtige wird mich erretten; des Abends, Morgens und Mittags will ich beten und seufzen und er wird meine Stimme erhören.“ So wie es aus der Apostelgeschichte bekannt ist, daß nach Weise der Juden auch die ersten Christen schon bestimmte Gebetsstunden eingehalten haben [3]). Die Sonn- und Festtage sind durch Gebet besonders zu heiligen.

---

1) Mark. 1, 35 u. a.

2) Ps. 54, 17. 18.

3) Apst. 3, 1; 5, 4; 10, 9.

2) Die äußere Haltung des Körpers beim Gebete ist ebenfalls nicht ohne Bedeutung, insofern die wahre Andacht sich hierin nur wiederspiegelt. Das Biegen der Kniee, das Knieen auf der Erde, das Falten der Hände, das Klopfen auf die Brust, die Emporhebung der Augen: alles dieses sind nur naturgemäße Manifestationen der inneren Andacht und Ehrfurcht vor Gott, dem Allerhöchsten, die zu allen Zeiten und bei allen Völkern vorkommen und durch die heil. Schrift wenigstens indirekt gebilligt und empfohlen worden [1].

§. 168.

Herzens- und Formulargebet.

Herzensgebet, wohl zu unterscheiden von dem sogenannten innerlichen Gebete (oratio mentalis), wird jenes Gebet genannt, das unmittelbar unserem eigenen gläubig andächtigen Inneren entquillt oder wozu wir die Gedanken aus uns selbst schöpfen. In der Regel ist ein solches Herzensgebet auch ein herzliches und es soll Jeder von Zeit zu Zeit dazu den Versuch machen. Man bedarf dazu nicht gerade wissenschaftlicher Religionskenntnisse, sondern nur eines gläubig frommen Gemüthes, welches sich von selbst Wort und Ausdruck schaffen wird, um darin seine religiösen Empfindungen vor dem Allerhöchsten auszugießen. Doch gelingt das Herzensgebet nicht immer; selbst bei den Gebildetsten und Frömmsten treten von Zeit zu Zeit trockene Augenblicke ein, wo der Gebetsgeist gewissermaßen schlummert und der innere Lebensquell wie versiegt ist. Es sind daher Gebetsformulare für jeden Menschen Bedürfniß, weßhalb denn auch Christus in dem heiligen

---

1) Von Daniel wird in der heiligen Schrift gemeldet, er habe täglich dreimal seine Kniee gebeugt und gebetet (Daniel 6, 10.). Von den Weisen des Morgenlandes wird erzählt, daß sie vor dem göttlichen Kinde auf die Kniee gefallen seien (Matth. 2, 11.); ebenfalls heißt es von Paulus, daß er auf den Knieen liegend Gebete verrichtet habe (Apst. 20, 36.). Ja Christus selbst hat solche äußere Zeichen der Andacht beobachtet; er kniete nieder im Garten zu Gethsemane und sein hohepriesterliches Gebet verrichtet er, die Augen zum Himmel erhoben. Wer, wie z. B. Kant, durch das Knieen beim Gebete die Menschenwürde verletzt glaubt, hat von dem, was Menschenwürde ist, keinen Begriff.

Vater unser eine bestimmte Gebetsformel angeordnet hat und die Kirche in ihren liturgischen Verrichtungen den Gebrauch bestimmter Gebetsformeln ebenfalls streng anbefiehlt. Zum Gebrauche eignen sich natürlich nur diejenigen Formeln, die selbst Ausdruck eines wahrhaft betenden Innern sind; denn um für jedes andere betende Herz ein entsprechender Ausdruck werden zu können, müssen die Formeln selbst einem wahrhaft betenden Innern entquollen sein. Was Art und Weise des Gebrauches der Formeln betrifft, so ist es nicht genügend, daß man sie dem Inhalte nach bloß auffasse oder verstehe, man muß diesem Inhalte auch innerlich entschieden zustimmen; denn erst durch diese entschiedene Zustimmung werden die Worte, die bis dahin noch außerhalb des Geistes blieben, in das eigene Innere aufgenommen, um sich dann vom Inneren gleichsam wieder nach außen hinzudrängen, und mit dem Geiste wahrer Andacht zu Gott emporzusteigen. Jedoch kann nicht gefordert werden, daß man sich auch alle einzelnen Gedanken des Formulars zum klaren Bewußtsein bringe. Müßte man ja sonst den Rosenkranz, der doch von der Kirche gebilligt wird, gradezu verwerfen, auch denjenigen Pädagogen beistimmen, welche dafür halten, daß man die Kinder nicht eher zum Gebete anhalten solle, bis sie sich alles dessen, was sie aussprächen, auch deutlich und vollkommen bewußt werden könnten, während doch Jeder aus Erfahrung weiß, daß das Gebet eines Kindes sogar sehr herzlich sein kann.

§. 169.

Die Direktion des Gebetes.

Zu richten ist das Gebet immer an Gott, entweder unmittelbar oder mittelbar. Die unmittelbaren Gebete an Gott können entweder an alle drei göttlichen Personen zugleich, also an die heilige Dreifaltigkeit, oder auch an eine jede einzelne göttliche Person gerichtet werden. Jedoch sind die Bittgebete der Kirche durchgängig an den Vater gerichtet und in der Regel schließen sie mit den Worten: „Dies bitten wir durch Jesum Christum unsern Herrn.“ Die mittelbaren Gebete an Gott sind die Gebete zu den Heiligen, jedoch sind die meisten Kirchengebete, worin die Heiligen

angerufen werden, ebenfalls an Gott unmittelbar gerichtet. Die gewöhnliche Formel ist dann: „Verleihe uns, o Gott, daß uns durch die Fürbitte dieses oder jenes Heiligen dieses oder jenes zu Theil werden möge." Die Gebete zu den Heiligen können, wie die Gebete zu Gott selbst, Lob=, Dank= oder Bittgebete sein. Wenn man namentlich die Bittgebete an die Heiligen als anthropomorphistisch, abergläubisch, ja abgöttisch hat verdächtigen wollen, so ist das Grundlose solcher Vorwürfe schon oft genug aufgedeckt worden. Ohne dem Geiste des Christenthums oder der Ehre Gottes zu nahe zu treten, darf man behaupten, daß die Gebete zu den Heiligen oft sogar herzlicher, inniger und vertrauungsvoller seien, als die unmittelbar an Gott gerichteten; indem der endliche und sinnlich beschränkte Mensch die Heiligen als ebenfalls endliche Wesen sich gleichsam näherstehend erblickt, oder indem er sich für unwürdig hält, zu Gott, dem allerhöchsten und allerheiligsten Wesen, unmittelbar zu reden. Gleichwohl erklärt die Kirche das Gebet zu den Heiligen nicht für nothwendig, sondern nur für nützlich und heilsam.

§. 170.

Die Stufen des Gebetes.

Wie bei der theologischen Liebe höhere oder geringere Stufen unterschieden werden müssen, so lassen sich auch bei dem Ausdrucke der Liebe, dem Gebete, solche Stufen unterscheiden. Beschreibungen dieser Gebetsstufen finden sich in den Schriften der älteren ächten Mystiker oft sehr umständlich und in den anmuthigsten Bildern und Gleichnissen ausgeführt. Beispielsweise sei hier nur an die Vorstellungen der heiligen Theresia erinnert[1]), welche, um die verschiedenen Stufen des Gebetes zu versinnbilden, das Gebet mit dem Begießen eines Gartens vergleicht. Dieses Begießen, sagt sie, kann auf vierfache Weise vor sich gehen; entweder schöpft man Wasser aus einem Brunnen, oder man gewinnt das Wasser durch ein Zugrad, woran viele Wassereimer sind, oder man leitet das Wasser in den Garten aus einem Bache oder Flusse, oder das Begießen geschieht endlich durch einen milden und reichlichen Re=

1) Vgl. ihre Vita c. 10—14.

gen: womit die Beschreibung der vier Stufen des Gebetes vollendet ist. Auf der ersten Stufe, wo man das Wasser mit vieler Mühe aus dem Brunnen schöpft, stehen die Anfänger, denen es noch schwer wird, die immer umherschweifenden Sinne von den äußeren Objekten abzuziehen, um mit Gott zu verkehren und aus diesem Verkehr geistige Nahrung zu schöpfen. Auf der zweiten Stufe tritt man zu Gott in eine innigere Berührung. Gott spendet der Seele reichlicher das Wasser seiner Gnaden und die Seele hat sich nicht so großen eigenen Anstrengungen zu unterziehen. Auf der dritten Stufe will der Herr dem Gärtner so helfen, daß er gleichsam selbst Gärtner wird. Er gibt dann Wasser ohne Maß. Er bringt, was die Seele mit Mühe und Beschwerde nicht vermochte, in einem Augenblicke zuwege; und unvergleichlich größer ist die Wonne und Lieblichkeit, die die Seele hier empfindet. Sie weiß dann gleichsam selbst nicht, was sie thun soll, ob sie reden oder schweigen, lachen oder weinen soll. Es ist gleichsam eine himmlische Thorheit, in der man die wahre Weisheit lernt und eine ungemein süße Weise, Gott zu genießen.

Die vierte Stufe ist unter allen die vollkommenste; was aber die Seele hier empfindet, dieses zu beschreiben ist fast nicht möglich. Ich wollte es versuchen, fährt die heilige Theresia fort, nach der heiligen Kommunion, wo ich dieser Gebetsweise gewürdigt war, und ich dachte da bei mir selbst, was doch die Seele in dieser Zeit thun möchte. Der Herr sprach dann zu mir: Tochter! die Seele vernichtet sich selbst und vergeht, auf daß sie um so mehr in mich sich versenke; nicht sie lebt mehr, sondern ich lebe in ihr; und weil sie das, was sie versteht, nicht begreifen kann, so versteht sie, ohne zu verstehen. In diesem Vereinigungsgebete geschehen die kräftigsten Versprechungen und die muthigsten Vorsätze, da entstehen die reinsten und lebhaftesten Begierden, erst da wird der Abscheu vor der Welt recht groß, erst da fängt man an ihre Eitelkeit recht zu erkennen und zugleich recht zu fühlen seine eigene gänzliche Ohnmacht; denn die Seele ist hier an eine Stelle gekommen, wo die Sonne sehr hell in sie einstrahlt, und wo kein Spinnengewebe mehr verborgen bleibt.

§. 171.

Meditation und geistliche Lesung als Hülfs- und Anregungsmittel des Gebetes.

1) Eines der wichtigsten Mittel, um das innere religiöse Leben vor Verdorrung zu bewahren und den wahren Gebetsgeist in sich lebendig zu erhalten, ist die Meditation. Unter der Meditation aber versteht man das fromme tiefeingehende Nachdenken über die eine oder andere christliche Heilswahrheit, um sich dadurch im geistlichen Leben zu stärken. Durch diese fromme Absicht unterscheidet sich die Meditation vom theologischen Studium. Das letztere ist zunächst nur auf Befriedigung eines rein wissenschaftlichen Interesses gerichtet. Zu Auffrischung seines geistlichen Lebens sollte von Zeit zu Zeit Jeder solche Betrachtungen anstellen, besonders aber sind sie dem Geistlichen zu empfehlen, indem dieser vorzugsweise ein Mann des Geistes sein soll. Eine Scheu vor der Meditation läßt auf eine bedenkliche Erschlaffung der religiösen Gesinnung und auf religiöse Trägheit schließen. Mit der Entschuldigung, daß man nicht meditiren könne, verhält es sich ebenso, wie mit der Entschuldigung, daß man nicht beten könne. Durch Meditation lernt man meditiren, wie man durch Beten beten lernt.

Der Meditation vorhergehen muß die Vorbereitung; man unterscheidet eine entferntere Vorbereitung, bestehend in der Sammlung des Geistes, in der Beschwichtigung der Sinne und der Phantasie; und eine nähere, darin bestehend, daß man sich lebendig in Gottes Gegenwart versetzt und Gott um den Beistand seiner Gnade anfleht. Es versteht sich übrigens von selbst, daß die Heilswahrheit, an welche sich die Betrachtung anknüpfen soll, dem Standpunkte der religiösen und sittlichen Bildung des Betrachtenden angemessen sein muß. Der sittlich tiefer Stehende wähle sich besonders Wahrheiten, die ihn reinigen und von der Sünde abschrecken: ihre Verwerflichkeit und Abscheulichkeit, ihre Strafe; Tod, Gericht, Hölle u. dgl.; der Fortgeschrittene wähle sich besonders Wahrheiten, die ihn erleuchten, wie z. B. die Tugenden Jesu Christi. Für die Vollkommneren endlich eignen sich solche Wahrheiten, deren Betrachtung und tiefere Erkenntniß die

Seele zur innigeren Vereinigung mit Gott hinleitet: die Herrlichkeit des Himmels, die Heiligkeit, Liebenswürdigkeit und unendliche Vollkommenheit Gottes u. dgl.

Hierauf beruhet es, daß die älteren Ascetiker einen dreifachen Weg der Vereinigung mit Gott unterscheiden:

1. den Weg der Reinigung (via purgativa);
2. den Weg der Erleuchtung (via illuminativa);
3. den Weg der Vereinigung mit Gott in der Liebe (via unitiva).

Den Schluß der Betrachtung bilden die Gewissenserforschung, ein bestimmter auf die betrachtete Wahrheit sich beziehender Vorsatz und das Dankgebet.

Was die Zeit der Betrachtung betrifft, so ist die angemessenste Zeit offenbar der Morgen, bei noch frischen Geisteskräften; räthlich ist es, den Gegenstand der Betrachtung sich Abends zuvor festzustellen, um ihn schon vor dem Schlafengehen und des Nachts beim Aufwachen überdenken zu können.

2) Unterstützt wird die Betrachtung durch die geistliche Lesung (lectio sacra), wodurch für die Betrachtung neuer Stoff gewonnen, neue Gedanken angeregt oder die bereits angeregten fruchtbar gemacht werden. Damit aber durch die geistliche Lesung dieser Nutzen wirklich erzielt werde, ist vor Allem eine gehörige Auswahl der zu lesenden Schriften erforderlich. Denn Alles frommt nicht Allen, und selbst das Lesen der heiligen Schrift kann nicht Jedem unbedingt empfohlen werden, wenigstens nicht das Lesen ohne höhere Anleitung. In dieser Beziehung haben sich die von der Kirche gegen das unbedingte, unbeaufsichtigte, eigenmächtige Bibellesen getroffenen Vorsichtsmaßregeln durch die Erfahrung nur allzu sehr als nothwendig gerechtfertigt. Vielfacher Mißdeutung ist besonders das a. T. fähig und es ist bekannt, daß einzelne Theile desselben schon bei den Juden dem jugendlichen Alter vorenthalten blieben. Doch fehlt es auch im n. T. nicht an Dunkelheiten und Schwerverständlichkeiten, wie dieses schon Petrus in Absicht auf die Briefe des heiligen Paulus ausdrücklich zu bemerken sich veranlaßt sah.

Ferner muß die Lesung mit der erforderlichen Achtsamkeit

und Aufmerksamkeit geschehen. Man verweile beim Wichtigeren, praktisch Bedeutsameren, vertiefe sich in den Inhalt und verwandle ihn zu seinem geistigen Eigenthume.

2. Der gemeinsame Gottesdienst.

Der gemeinsame Gottesdienst kann sein: ein gemeinsamer öffentlicher und ein gemeinsamer häuslicher; wir handeln zuerst vom gemeinsamen öffentlichen.

Der gemeinsame öffentliche Gottesdienst.

§. 172.

Nothwendigkeit und Pflichtmäßigkeit der öffentlichen Gottesverehrung.

Die öffentliche Gottesverehrung ist der Ausdruck der gemeinsamen Religion und es ist diese ohne jene gar nicht denkbar. Wo daher irgend eine gemeinsame Religion bestand, begegnen wir auch einem öffentlichen Kultus. Bei den heidnischen Völkern griff der öffentliche Kultus sogar tief in das bürgerliche Leben ein, und bei dem jüdischen Volke war es nicht anders. Die christliche Religion ist bestimmt, die vorzugsweise gemeinsame Religion, die Religion der Welt, die Religion aller Völker zu sein, und es wäre daher von vornherein zu erwarten, daß der Stifter derselben auch einen gemeinsamen öffentlichen Gottesdienst angeordnet habe, lägen hiefür auch nicht so klare Zeugnisse vor.

Die Nothwendigkeit des gemeinsamen öffentlichen Gottesdienstes ergibt sich aus den verschiedenen Zwecken desselben. Als solche lassen sich aber hauptsächlich folgende hervorheben:

1) der gemeinsame öffentliche Gottesdienst soll der Gott öffentlich dargebrachte Tribut unserer tiefsten Verehrung und Anbetung sein: eine Einstimmung in den Gottesdienst des himmlischen und ewigen Jerusalem, wo alle seligen Geister gleichsam miteinander wetteifern in dem Lobe und in der Verherrlichung des dreieinigen Gottes.

2) Der gemeinsame öffentliche Gottesdienst soll Ausdruck des kirchlichen Gemeinschaftsgeistes sein, das öffentliche Bekenntniß des Einen gemeinsamen Glaubens, der Einen Hoffnung und Liebe,

welche alle Glieder der Kirche unter einander und alle mit Gott verbindet.

3) Der dritte Hauptzweck ist ein erbaulicher. Die unter dem Eindrucke des Alltagslebens so leicht erlöschende Andacht wird durch diesen gemeinsamen Ausdruck in den Einzelnen auf's Neue angefacht, es wird dadurch der träge erdwärts gerichtete Sinn immer auf's Neue zum Himmel erhoben und der Mißklang selbstsüchtigen niedrigen Wesens, das, nachdem wir es kaum verbannt, sich wieder einschleichen will, lös't leichter sich auf vor der Harmonie dieser heiligen, von tausend Herzen angestimmten Töne.

4) Der vierte Hauptzweck endlich ist der sakramentale. Denn die einzelnen Bestandtheile des gemeinsamen öffentlichen Gottesdienstes, wie das Meßopfer und die heiligen Sakramente, sind zugleich die Kanäle, durch welche das Verdienst des Einen Mittlers auf die Einzelnen übergeleitet und ihnen zugewendet werden soll.

Die Pflichtmäßigkeit der Theilnahme am öffentlichen Gottesdienste ergibt sich aus Gesagtem von selbst; sie gründet sich aber auch außerdem auf positive göttliche und kirchliche Vorschriften.

Die Hauptbestandtheile des öffentlichen kirchlichen Gottesdienstes.

Als solche sind zu bezeichnen:

1) Predigt und Katechese;

2) die Feier des heiligen Meßopfers;

3) die Ausspendung und der Empfang der heiligen Sakramente;

4) verschiedene andere öffentliche Andachten und kirchliche heilige Gebräuche.

Was die katholische Moral in Absicht auf diese einzelnen Bestandtheile, rücksichtlich der Theilnahme an denselben, dem Christen gebietet oder anräth, soll in Folgendem dargestellt werden.

§. 173.

Theilnahme des Christen an der Predigt und Katechese.

1) Hat die Kirche vom Herrn den Auftrag empfangen, das göttliche Wort zu verkünden, zu lehren und zu predigen; so haben

die Gläubigen die Pflicht, das göttliche Wort zu hören und sich belehren zu lassen: eine Pflicht, von der selbst die wissenden oder die sogenannten gebildeten Christen keineswegs für entbunden zu erachten sind. Das sich Selbst-Unterrichten durch Lesen christlicher Unterrichtsbücher u. dgl. ersetzt durchaus nicht die vernachläßigte Anhörung des öffentlichen und im Namen Christi verkündeten Lehrwortes der Kirche. Selbst wenn der Nutzen der gleiche wäre, wären wir dennoch verpflichtet, die öffentliche Verkündigung zu hören; Gott fordert dieses von uns als einen nothwendigen Tribut der Verehrung, den wir dem verkündigten göttlichen Worte darzubringen haben, und zugleich als erbauendes Beispiel für die Mitmenschen. Aber der Erfahrung zufolge ist die Wirkung durchaus nicht dieselbe; welch' einen ungleich tieferen Eindruck als das bloße Lesen der christlichen Wahrheiten macht das Hören ihrer eindringlichen öffentlichen Verkündigung, weßhalb es denn auch nicht zu verwundern ist, daß in der heiligen Schrift gerade auf das Hören ein besonderer Nachdruck gelegt wird: „Selig sind", heißt es, „die Gottes Wort hören und es im Herzen bewahren." „Dieses ist mein geliebter Sohn, den sollet ihr hören." „Der Glaube ist aus dem Hören, das Hören aber durch's Wort Christi." „Wer aus Gott ist, der höret Gottes Wort." „Wer euch höret, der höret mich, wer euch verachtet, der verachtet mich." „Wer Gott kennt, der gibt uns Gehör, wer aber nicht von Gott ist, gibt uns nicht Gehör[1])." Von dieser, wie es scheint, recht absichtlichen Betonung des Hörens des göttlichen Wortes nimmt Bossuet in einem seiner Sermone Anlaß, rednerisch geistreich folgenden Gedanken auszusprechen: Der alte Mensch, sagt er, hat fünf Sinne, aber der erneuerte Mensch hat keine Sinne mehr, als das Gehör; er richtet nicht mehr durch das Gesicht, Gott hat ihm gewissermaßen die Augen ausgerissen, daß er nicht mehr sehen soll die sichtbaren (und vergänglichen) Dinge[2]); es leitet ihn nicht mehr das Ge-

---

1) Luc. 11, 28; Matth. 17, 5; Röm. 10, 17; Joh. 8, 47; Luc. 10, 16; 1 Joh. 4, 6.

2) Vgl. 2 Kor. 4, 18. „Die wir nicht mehr hinsehen auf das Sicht-

fühl, nicht mehr der Geschmack oder der Geruch (beim allerheiligsten Altarssakramente); es ist ihm nur noch erlaubt zu hören, und zwar zu hören Christum allein [1]).

2) Aber nicht nur hören sollen wir das göttliche Wort, wir sollen es auch auf die rechte Art und Weise und in der rechten Gesinnung hören. Worin diese bestehe, hat der eben genannte Bossuet in der gedachten Rede mit gewohntem Geiste ausführlich dargelegt. Es sei hier gestattet, die Hauptgedanken davon kurz wiederzugeben. Bossuet weist auf die wunderbare Beziehung hin, die zwischen dem Dienste des göttlichen Wortes (ministerium verbi Dei) und dem Geheimnisse der Eucharistie stattfinde. Zwei erhabene ehrwürdige Stätten, sagt er, hat der Tempel Gottes: den Altar und den Lehrstuhl. Dort werden dargebracht Bitten und Gebete, hier werden die Vorschriften verkündigt; dort reden die Diener der heiligen Geheimnisse im Namen des Volkes zu Gott, hier reden sie im Namen Gottes zum Volke; dort läßt sich Christus anbeten in der Wahrheit seines Leibes, hier läßt er sich erkennen in der Wahrheit seiner Lehre. So besteht zwischen diesen beiden geheiligten Stätten ein enges Bündniß und es haben die Werke, die daselbst vollbracht werden, zu einander eine wunderbare Beziehung. Von der einen wie von der anderen wird den Kindern Gottes himmlische Nahrung ausgetheilt. Jesus Christus predigt an der einen und an der anderen. Indem er dort vor unsern Augen das Andenken an sein Leiden erneuert, lehrt er, daß wir uns mit ihm Gott opfern sollen, und predigt er auf eine stumme Weise; hier unterrichtet er uns durch das laute lebendige Wort; dort verwandeln sich durch die Wirksamkeit des heiligen Geistes und durch mystische Worte, an die man nicht ohne Zittern denken kann, die dargebrachten Gaben in den Leib unsers Herrn Jesu Christi; hier sollen durch den nämlichen Geist und durch die Kraft des göttlichen Wortes die Gläubigen in verborgener Weise verwandelt werden in Christi Leib und in Christi

---

bare, sondern auf das Unsichtbare, denn das Sichtbare ist zeitlich, das Unsichtbare ist ewig."

1) Sermon pour le deuxième dimanche de carême.

Glieder. Zwischen beiden Geheimnissen besteht mithin die engste Beziehung; aus dieser geheimnißvollen Beziehung aber lassen sich in Absicht auf die rechte Art der Anhörung des göttlichen Wortes folgende Sätze herleiten.

a. Mit derselben Gewissenhaftigkeit, womit wir verlangen, daß uns am Altare die Wahrheit des Leibes Christi dargereicht werde, sollen wir auch verlangen, daß man uns auf der Kanzel die Wahrheit seiner Rede predige. Wie der Prediger nicht auf die Kanzel steigen soll, um eitle Worte zu verkünden, Worte, woran man sich ergötze, unterhalte, die Ohren kitzele; so soll auch der Zuhörer nicht etwa eine Predigt verlangen, die ihm gefalle, die ihm schmeichele, die ihn ergötze oder unterhalte, vielmehr soll er zu hören verlangen das Wort Gottes in seiner Einfachheit und in seiner Wahrheit, das Wort Gottes, welches die Seele durchschneidet wie ein zweischneidiges Schwert, welches die Herzen durchdringt wie ein Blitz, und welches erschüttert wie ein Donner. So groß das Vergehen wäre, wenn man die heiligen Geheimnisse anders begehen würde oder anders begangen wünschte, als Christus sie eingesetzt hat; eines ebenso großen Vergehens machen sich diejenigen Prediger schuldig, welche das Wort Gottes anders predigen, und diejenigen Zuhörer, die es anders gepredigt wünschen, als der Sohn Gottes es in die Hände der Kirche niedergelegt hat.

b. Wie es nicht genügt, die Wahrheit des himmlischen Brodes bloß äußerlich zu empfangen und wie man beim Empfange desselben mehr öffnen muß den Mund des Herzens, als den leiblichen Mund; so muß man auch bei Anhörung des heiligen Wortes nicht so sehr das leibliche Ohr, als das Ohr des Herzens öffnen. Außer dem Tone, der das Ohr berührt, gibt es noch eine verborgene Stimme, die nach innen spricht, und dieses ist erst die eigentliche wahre Predigt, ohne welche Alles, was Menschen reden, nur eitler Schall ist. «Intus omnes auditores sumus» sagt der heilige Augustinus [1]). Und, sagt derselbe Kirchenlehrer [2]), hören wir das Wort des Erlösers, der da spricht:

---

1) Serm. CLXXIX.

2) De pecc. mer. et remiss. l. I. No. 37.

„Ihr sollt euch untereinander nicht Lehrer nennen, denn nur Einer ist euer Lehrer und Meister," so werden wir uns für überzeugt halten, daß Niemand uns lehren kann als Gott allein; weder Menschen noch Engel sind dessen fähig; wohl können sie uns von der Wahrheit reden, wohl können sie, so zu sagen, uns mit den Fingern darauf hinweisen, aber lehren kann uns dieselbe nur Gott allein. Er allein ist's, der das Herz öffnet und der inwendig zu uns spricht. Der Schall der Stimme trifft unser Ohr, der Lehrer aber ist inwendig. Doch sollen wir dessentwegen das sichtbare oder äußere Wort nicht verachten, so wenig wir das Oel oder das Wasser verachten dürfen, welches die Instrumente der göttlichen Gnade sind. Hüten wir uns also bei Anhörung der göttlichen Worte vor jeder Zerstreutheit, vor jeder Unachtsamkeit und Unaufmerksamkeit. So lange aber das Licht, das Gott innerlich spendet, sich nur noch über die Vernunft ausbreitet, so lange ist es noch immer nicht der Unterricht Gottes, die Schule des heiligen Geistes. Gott unterrichtet uns dann nur noch nach dem Gesetze, nicht nach der Gnade, nur noch nach dem Buchstaben, welcher tödtet, nicht nach dem Geiste, der lebendig macht. Um aber auf das Wort Gottes wahrhaft aufmerksam zu sein, muß man seine Aufmerksamkeit nicht so sehr auf die Stellen richten, wo sich die Perioden abmessen, als auf diejenigen, nach denen sich die Sitten regeln sollen, nicht so sehr auf die Stellen, wo man schöne Gedanken schmeckt, als auf diejenigen, an denen sich heilige Begierden entzünden, nicht so sehr auf die Stellen, wo Urtheile sich bilden, als auf diejenigen, wo heilige Entschlüsse gefaßt werden.

3. Wie man die himmlische Nahrung in das Herz aufnehmend dadurch so gestärkt werden soll, daß es sich an unserm ganzen Leben zeige, daß wir am Tische des Herrn gespeist worden sind; so sollen wir auch das göttliche Wort so in uns aufnehmen, daß man aus unserm Leben die Ueberzeugung gewinne, wir seien in der Schule Christi unterrichtet worden. Denn: „selig sind, die Gottes Wort hören, und es im Herzen bewahren;" „selig sind nicht die bloßen Hörer, sondern die Thäter des Wor-

tes.“ Menschliche Lehrer begnügen sich damit, uns die Wahrheit bloß zu demonstriren, aber Gott demonstrirt die Wahrheit nicht bloß, sondern er gießt sie auch unsern Herzen ein; er macht nicht bloß, daß wir wissen, was wir lieben sollen, sondern er macht auch, daß wir wirklich lieben. Daher sollen wir nie aus der Schule Christi, aus der Predigt weggehen, ohne besser geworden zu sein. Unfruchtbare Empfindungen und Rührungen, welche nicht in bestimmte Entschlüsse übergehen, genügen nicht, weil Gott in seinem Garten keine Blumen will, welche immer nur die Hoffnungen täuschen und nie Knoten ansetzen, um Früchte zu geben, und weil er auch keine Früchte will, welche nie reif werden, und welche stets das Spiel der Winde und der Raub der Thiere sind [1]).

§. 174.

Theilnahme an der Feier des heiligen Meßopfers.

1) Nach den hier vorauszusetzenden dogmatischen Lehren über Wesen und Bedeutung des heiligen Meßopfers ist dieses der erhabenste und der vollkommenste Gottesdienst. Denn wenn das Opfer überhaupt die vollkommenste Form der Gottesverehrung ist, so ist unter allen Opfern das Meßopfer wieder das

---

1) Bossuet bezieht sich bei Ausführung seines Thema's auf einen alten Schriftsteller, der ebenfalls schon das Wort Gottes mit der heil. Eucharistie in Vergleich gesetzt. Die Stelle lautet: «Interrogo vos, fratres, dicite mihi, quid vobis plus videtur verbum Dei, an corpus Christi? — Si vero vultis respondere, hoc utique dicere debetis, quod non sit minus verbum Dei, quam corpus Christi; et ideo, quanta sollicitudine observamus, quando nobis corpus Christi ministratur, ut nihil ex ipso de nostris manibus in terram cadat, tanta sollicitudine observamus, ne verbum Dei, quod nobis erogatur, dum aliquid aut cogitamus, aut loquimur, de nostro corde cadat: quia non minus reus erit, qui verbum Dei negligenter audierit, quam ille, qui corpus Christi in terram cadere negligentia sua permiserit.» Früher ward diese Stelle dem heil. Augustinus zugeeignet; die Benediktiner haben sie in den Appendix seiner Werke verwiesen, indem sie nicht ihm, sondern vielmehr dem heil. Cäsarius von Arles angehört.

vollkommenste Opfer, indem sich sämmtliche Zwecke des Opfers in ihm am vollendetsten realisiren; es ist das vollkommenste Lob- und Anbetungs-, das vollkommenste Dank-, Bitt- und Versöhnungsopfer. Um dieses Opfer bewegt sich somit, wie um ihren Mittelpunkt, die gesammte christliche Gottesverehrung, und es ist in der That, wie der heilige Franz von Sales sagt, „die Sonne aller christlichen Andacht, das Centrum der christlichen Religion, die Seele der Frömmigkeit, das unaussprechliche, den Abgrund der göttlichen Liebe umfassende Geheimniß, kraft dessen Gott sich wirklich mit uns vereinigt und seine erhabensten Gaben und Güter glorreich uns darreicht". Aus dem Gesagten ergibt sich von selbst, daß es für den Christen Pflicht sei, sich an der Feier dieses Opfers persönlich zu betheiligen. Indem Christus nach der ersten Feier desselben sagt: „Thut dieses zu meinem Andenken", hat er alle Christen verpflichtet, es wieder und wieder zu feiern oder mitzufeiern; so hat die Kirche, die treue Auslegerin seiner Gesetze und Vorschriften, diese Worte stets verstanden, und daher den Gläubigen die Uebung dieser Pflicht zu allen Zeiten eingeschärft. Als das Mindeste fordert sie, daß wir der heiligen Messe an Sonn- und Festtagen beiwohnen; räthlich ist es, dieses, wenn immer möglich, jeden Tag zu thun. Eine Saumseligkeit und Trägheit hierin bekundet einen Mangel wahrer Frömmigkeit und Gleichgültigkeit gegen das Heil seiner eigenen Seele.

2) Die Art und Weise, wie der Christ der heiligen Messe beiwohnen solle, ergibt sich aus der Betrachtung ihres Wesens.

Die heilige Messe ist ein Opfer; Christus opfert sich darin seinem himmlischen Vater auf und zwar:

a. als Lob- und Anbetungsopfer. Christus stirbt in mystisch-sakramentaler Weise hier auf's neue, um weniger durch Worte, als durch die That selbst seinem Vater das Bekenntniß abzulegen, daß er sei der Herr Himmels und der Erde, daß er sei das Wesen aller Wesen, vor dem jedes andere Wesen unendlich gering und nichtig sei: ein Bekenntniß, das, von wem es auch ausgehe, gottverherrlichend ist, dieses aber um so viel mehr ist, wenn es von dem eingebornen Sohne Gottes selbst abgelegt wird. Hierin

liegt für uns die Regel ausgesprochen, wie wir dieser Handlung beiwohnen sollen. Es genügt nicht, während derselben Gebete zu verrichten, welche zu diesem erhabenen Geheimnisse in keiner engeren Beziehung stehen, oder sich während derselben der Betrachtung dieser oder jener religiösen Wahrheit zu überlassen; sondern man soll diesem Opfer beiwohnen in einem wahren Opfergeiste, indem man die Empfindungen von seiner eigenen Geringheit und Niedrigkeit in sich erweckt und sich anschließend an den opfernden Priester mit ihm dasselbe Opfer darbringt und sich selbst mit Christus dem himmlischen Vater aufopfert, getrieben von dem reinen und wahren Verlangen, Gott den Allerhöchsten nach Gebühr zu verehren und zu verherrlichen.

b. Christus opfert sich in der heiligen Messe auf als wahres Dankopfer; er bringt dem Vater den Tribut des Dankes dar, den die ganze Menschheit ihm schuldet, aber abzutragen aus eigener Kraft nicht vermögend ist. Mit welchen Gedanken sich daher die Seele während dieser heiligen Handlung vorzüglich beschäftigen solle, ist hieraus einleuchtend. Sie soll hier das Andenken an alle Wohlthaten Gottes in sich erneuern; sie kann aber diese Wohlthaten nicht zählen, weil sie ohne Zahl sind; und indem sie nun von der Größe und Menge derselben hinsieht auf ihre eigene Armuth und Ohnmacht, kann sie nicht anders als mit dem Psalmisten ausrufen: »quid retribuam Domino pro omnibus quae retribuit mihi«[1]). Doch in dieser Ungewißheit, wie sie Gott vergelten könne, was er Wunderbares an ihr gethan, verharrt sie nicht lange; sie erblickt vor sich eine überschwenglich reiche Quelle der Danksagung: das überaus kostbare Opfer Jesu Christi, welches auf dem Altare dargebracht wird. Sie nimmt daher nach dem Ausdruck desselben Psalmisten den Kelch des Heiles (calicem salutaris accipiam et nomen Domini invocabo) und indem sie diesen dem Vater darbringt, darf sie hoffen, dieser werde ihn als vollgültigsten Dank wohlgefällig entgegennehmen. Denn ein größeres, würdigeres Gegengeschenk können wir Gott nicht machen, als indem wir ihm denjenigen zurück-

---

1) Psalm 115, 12.

geben, den er selbst uns geschenkt hat, seinen eingebornen Sohn, Jesum Christum.

c. Christus opfert sich in der heiligen Messe auf als ein wahres Versöhnungsopfer; er erneuert hier unblutig das blutige Opfer, das er am Kreuze für die Sünden der ganzen Welt dargebracht hat. Dieses vorausgesetzt, dürfen dem Meßopfer allerdings auch solche Gläubige beiwohnen, die mit schweren Sünden befleckt sind; ja sie sollen ihm beiwohnen, weil es für sie und ihre Versöhnung ganz besonders dargebracht wird; sie sollen hinzukommen zu diesem Fischteiche, wo der Priester, ein anderer Engel des Herrn, zu ihrer Heilung nicht sowohl ein heilendes Wasser, als vielmehr ein heilendes göttliches Blut in Bewegung setzt; aber, um geheilt zu werden, müssen sie hinzukommen und dabei gegenwärtig sein mit einem wahrhaft reumüthigen und zerknirschten Herzen, im Geiste der Demuth und der Buße. Mit unbußfertigem Herzen hinzutreten und beiwohnen, heißt die heiligste Handlung schändlich entweihen.

d. Endlich opfert sich Christus in der heiligen Messe als wahres Bittopfer, um für uns von Gott alle Gnaden zu erlangen, deren wir für Seele und Leib bedürftig sind. Und mit diesen Bitten des Sohnes Gottes vereinigt die Kirche die ihrigen. So oft sie dieses Opfer darbringt, bittet sie für alle Gläubigen, besonders aber für die Anwesenden: daß sie zugelassen werden in die Zahl der Auserwählten und bewahrt werden vor der ewigen Verdammniß, daß sie eines Tages eingehen in die Gesellschaft der Heiligen, daß sie, mit allen himmlischen Segnungen erfüllt, alles dasjenige meiden, was sie von Gott trennt, und bis zum letzten Augenblicke ihres Lebens Gottes Gesetz unverbrüchlich beobachten. Weil aber diese Bitten mehr allgemeiner Art sind und weil wir nach den verschiedenen Vorkommenheiten bald der einen bald der anderen Gnade vorzugsweise bedürfen, so sind es noch viele besondere Gnaden, um welche die Kirche im Laufe der heiligen Handlung Gott anfleht; sie bittet bald um einen lebendigen Glauben, bald um eine inbrünstige Liebe gegen Gott oder gegen den Nächsten, bald um Demuth, bald um Geduld und Kraft gegen die Versuchungen, bald um Vertilgung der Laster und der sün-

digen Gewohnheiten, um Ausreutung der Spaltungen und Irrlehren, endlich auch um verschiedene zeitliche Gaben: alles, wie es den Gläubigen in ihrer jeweiligen Lage nothwendig oder nützlich ist.

Diesen Bitten der Kirche nun sollen die Gläubigen während der heiligen Messe sich nach Kräften anschließen und alle ihre einzelnen Bedürfnisse Gott vertrauensvoll vortragen: den sündigen Hang ihres Herzens, der sie zum Bösen fortreißt; die Tyrannei der Leidenschaften, die sie beherrschen; den Zauber, womit die Welt sie umstrickt; die Dürre und Trockenheit des Geistes; ihre Gleichgültigkeit gegen Gott und gegen Alles, was seinen Dienst betrifft; die Unbeständigkeit ihrer Vorsätze, die geringen Fortschritte, die sie im Guten machen. Alle diese Anliegen und Nöthen sollen sie hier Gott klagen und ihn um Beistand und Abhülfe bitten, vertrauend, daß Gott um Christi willen ihnen gnädig und barmherzig sein werde. Auch um leibliche Gaben dürfen wir hier Gott bitten, ohne befürchten zu müssen, dadurch etwa die heiligen Geheimnisse zu entweihen. Die Kirche selbst bringt und brachte zu allen Zeiten das heilige Meßopfer wie für ewige, so auch für zeitliche Anliegen dar: für das Gedeihen der Früchte der Erde und die Fruchtbarkeit der Felder, für den glücklichen Ausgang wichtiger Unternehmungen, für die Wiedererhaltung der Gesundheit und ähnliche Bedürfnisse.

Das Meßopfer ist aber nicht bloß Opferhandlung, sondern auch Opfergenuß, und zur vollkommenen Theilnahme ist daher erforderlich, daß man mit dem Priester zugleich communicire. In den ersten Jahrhunderten der Kirche geschah es wirklich, daß die anwesenden Gläubigen während der heiligen Messe zugleich communicirten, und daß dieses auch noch heute geschehen möchte, spricht die Kirche als Wunsch aus [1]. Wenigstens aber sollen wir geistlicher Weise communiciren, d. h. durch Erweckung des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe die Gemeinschaft mit

1) Conc. Trid. sess. XXII. cap. VI. Optaret quidem sacrosancta synodus ut in singulis missis fideles adstantes non solum spirituali affectu sed sacramentali etiam Eucharistiae perceptione communicarent, quo ad eos sanctissimi hujus sacrificii fructus uberior proveniret.

Christus erneuern und nach dem wirklichen Empfange des heiligen Sakramentes eine innige Sehnsucht empfinden.

Theilnahme an den heiligen Sakramenten.

Die dogmatischen Lehren über die heiligen Sakramente werden hier als bekannt vorausgesetzt; die hierauf bezüglichen Lehren der christlichen Moral aber, welche ihrem größten Theile nach nur einfache Folgerungen aus jenen dogmatischen Bestimmungen sind, erstrecken sich theils auf die heiligen Sakramente im Allgemeinen, theils beziehen sie sich auf jedes einzelne Sakrament insbesondere.

Das Verhalten des Christen in Absicht auf die Sakramente im Allgemeinen.

§. 175.

1) Die heilige Synode von Trient erklärt, daß mittelst der heiligen Sakramente jede wahre Gerechtigkeit theils in uns beginne, theils die begonnene in uns vermehrt und, wenn sie verloren worden, wieder hergestellt werde [1]). Die heil. Sakramente erscheinen somit als die Mittel unserer Heiligung im eigentlichen Sinne, d. i. als diejenigen Werkzeuge, wodurch uns die von Christus verdiente Erlösungsgnade wirklich mitgetheilt wird. Daß aber Christus die Mittheilung der uns verdienten Gnaden an solche äußere Zeichen knüpfte, geschah aus ebenso weisen als liebevollen Absichten. Nach Lehre des Römischen Katechismus wollte er dadurch:

a. der Schwachheit des Menschen, der nach einem Theile seines Wesens der Sinnenwelt angehört, möglichst zu Hülfe kommen und durch diese sinnlichen Zeichen ihn vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen erheben;

b. er wollte dadurch dem Menschen die Wahrhaftigkeit seiner Verheißungen desto mehr verbürgen;

c. diese äußeren Zeichen sollten gleichsam die Kanäle sein, durch welche die uns von ihm verdiente Gnade besondert und einem Jeden einzel zugewendet wird, um durch deren Hülfe die Gesundheit der Seele wiederherzustellen oder zu befestigen;

---

1) Sess. VII. Prooem.

d. sie sollten ferner den Gläubigen äußere Kenn- und Bekenntnißzeichen sein und endlich sollten sie

e. zur Pflege der christlichen Frömmigkeit beitragen, indem sie ganz dazu geeignet sind, unsern Hochmuth durch die Betrachtung niederzubeugen, daß der Mensch, wie er sich durch die Sünde der Knechtschaft der sinnlichen Welt überantwortet, nun auch der Vermittlung der sinnlichen Welt bedürfe, um sich über sie wieder zu erheben [1]).

Unsere Pflicht nun ist es, diese höchst weisen und liebevollen Absichten, in denen der Erlöser die heiligen Sakramente eingesetzt hat, dankbar anzuerkennen und zu verehren. Diese dankbare Anerkennung und Verehrung werden wir aber am besten dadurch bethätigen, daß wir diese übernatürlichen Heilsmittel zur Ehre Gottes und zu unserer eigenen Wohlfahrt eifrig benutzen. Einige derselben sind unbedingt für Alle nothwendig, weil Alle der an sie geknüpften Gnade bedürfen, um mit Gott vereinigt und ewig selig zu werden (die Taufe für Alle ohne Ausnahme; die Buße für die nach der Taufe wieder Gefallenen); der Empfang derselben ist daher unbedingte Pflicht, ja die Grundbedingung aller Gott wohlgefälligen Pflichterfüllung. Andere sind angeordnet für besondere Lebensverhältnisse (Firmung und Oelung) und für besondere christliche Stände (Ehe und Priesterweihe); andere endlich sollen das ganze Leben hindurch empfangen werden als Mittel, die Gemeinschaft mit Gott entweder auf's neue anzuknüpfen oder sie stets zu unterhalten und zu befestigen (Buße und Altarssakrament).

2) Die heiligen Sakramente sind nebst dem Meßopfer die heiligsten Veranstaltungen der christlichen Religion. Das Heilige aber soll auch heilig behandelt werden (sancta sancte tractanda) sowohl von Seiten des Spenders als des Empfängers.

Zu einer gültigen Spendung der heiligen Sakramente ist erforderlich, daß man die vorgeschriebene Form und Materie streng beobachte und die Intention habe (die aktuelle oder wenigstens die virtuelle) zu thun, was die Kirche thut; zur würdigen Spendung ist aber noch außerdem nothwendig, daß man sich im Stande

---

1) P. II. c. I. qu. VII.

der Gnade befinde, und von dem Gefühle der Heiligkeit des Aktes, den man verrichtet, lebendig durchdrungen sei.

Zum würdigen Empfange der heiligen Sakramente ist erforderlich, daß man sich in gehöriger Disposition befinde, d. h. daß man die Hindernisse hinweggeräumt, welche der Wirksamkeit der heiligen Sakramente entgegenstehen. Die unwürdige Ausspendung, wie der unwürdige Empfang der Sakramente schließt einen schweren Frevel gegen Gott selbst ein (sacrilegium) und zieht eine schwere Verantwortung nach sich.

Das Verhalten des Christen in Absicht auf die heiligen Sakramente im Besonderen.

§. 176.

Die heilige Taufe.

1) Die Taufe ist das Sakrament der Wiedergeburt und ihr Empfang zur Seligkeit absolut nothwendig. Doch unterscheidet man bekanntlich außer dem Empfange in re (Wassertaufe) noch einen Empfang in voto (Begierde= und Bluttaufe), welcher letztere für jenen stellvertretend ist. Aus der Nothwendigkeit der Taufe folgt für Jeden, der sie empfangen kann, die unbedingte Pflicht, sie wirklich zu empfangen. Denn Jeder ist unbedingt verpflichtet, sein Heil zu wirken. Zugleich aber geht daraus hervor, wie schwer sich Eltern, Verwandte, Priester versündigen, welche Schuld sind, daß Kinder ohne Taufe dahin sterben.

2) Bei den Unmündigen bedarf es keiner Vorbereitung auf den Empfang dieses heiligen Sakramentes; worin die Vorbereitung bei den Erwachsenen bestehe, ist oben §. 107. bereits gesagt worden.

3) Die Taufe prägt einen Charakter ein und kann daher in Wirklichkeit nur einmal empfangen werden; aber öfters sollen wir der Taufgnade mit Dank gegen Gott uns erinnern und den Taufbund erneuern; es soll dieses namentlich geschehen gleich nach erlangtem Vernunftgebrauche, am Geburts= und Namenstage, bei der ersten heiligen Kommunion und dem Empfange der anderen heiligen Sakramente.

§. 177.

Die heilige Firmung.

1) Die Gnade der Firmung vollendet die Taufgnade. Diejenigen nämlich, sagt der Römische Katechismus, welche durch die Taufe Christen geworden, sind wie neugeborne Kinder noch etwas zart und schwach; durch das Sakrament der Salbung aber werden sie gegen alle Anfälle des Fleisches, der Welt und des Teufels gestärkt und es wird ihre Seele im Glauben ganz befestigt, um den Namen unseres Herrn Jesu Christi zu bekennen und zu verherrlichen [1]). Ist daher der Empfang dieses Sakramentes zur Seligkeit auch nicht unbedingt nothwendig, so ist er doch nothwendig, daß das Bild Christi sich im Getauften vollkommen ausgestalte. Deßhalb ist denn auch für die zur Großjährigkeit Heranwachsenden dieser Empfang eine strenge und schwer verbindende Pflicht.

2) Wenn auch jeder Getaufte dieses Sakrament gültig empfangen kann, so ist es doch zunächst für die heranwachsenden Christen bestimmt und Papst Benedikt XIV. hat ausdrücklich verordnet, daß Kinder vor dem siebenten Jahre nicht gefirmt werden sollen [2]). Zum würdigen Empfange ist der Stand der heiligmachenden Gnade erforderlich und die aktuelle Erneuerung der Gemeinschaft mit Gott durch Erweckung der drei göttlichen Tugenden, insbesondere ein sehnsuchtsvolles Verlangen nach den Gaben des heiligen Geistes.

3) Nur einmal im Leben kann die Firmung empfangen werden, weil sie, wie die Taufe, der Seele einen Charakter einprägt; aber wie die Taufgnade sollen wir auch die Firmgnade öfters im Leben gleichsam wieder auffrischen und dem Herrn dafür dankbar bleiben.

§. 178.

Das heil. Sakrament des Altars.

1) Dieses enthält nicht, wie die übrigen Sakramente, bloße Gnaden, sondern es enthält den Urheber aller Gnaden, Jesum

1) P. II. c. III. qu. XVI.

2) In der Bulle „Etsi pastoralis“ vom J. 1745.

Christum selbst. Schließen daher alle übrigen Sakramente Wunderbares ein, so schließt dieses ein das Wunder aller Wunder; sind alle übrigen Sakramente würdig und heilig, so ist dieses das allerwürdigste und allerheiligste, denn es gibt nichts Würdigeres und Heiligeres im Himmel und auf Erden, als den Gottmenschen Jesus Christus. Hieraus erklärt sich, warum die Kirche dieses Geheimniß mit der höchsten Ehrfurcht sowohl selbst behandelt, als von uns behandelt wissen will. Selbst in der Entweihung derjenigen Gegenstände, die zu ihm in einer näheren Beziehung stehen, die zu seiner Zubereitung und Aufbewahrung dienen: Kirche, Altar, Tabernakel, Ciborium, Monstranz u. dgl. erkennt sie eine verbrecherische Handlung, einen Frevel gegen Gott selbst (sacrilegium).

Und in der That kann man sagen, daß gerade in der zartesten und innigsten Verehrung des allerheiligsten Sakramentes sich die ächt christliche und kirchliche Gesinnung vorzugsweise ausdrücke.

2. Das Sakrament des Altars ist der eigenen Versicherung des Heilandes zufolge das himmlische Brod und die geistige Nahrung für unsere Seele; und da die Seele so wenig ohne Nahrung leben kann als der Leib, so folgt von selbst, daß der Empfang dieses heil. Sakramentes für uns zur Seligkeit nothwendig und somit auch pflichtmäßig sei [1]). „Wahrlich, wahrlich sage ich euch, wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht essen, und sein Blut nicht trinken werdet, so werdet ihr das Leben nicht in euch haben." Außer der Sorge für unser eigenes Seelenheil verpflichtet uns dazu auch die Liebe zu unserm Heilande, der uns so dringend dazu einladet und der das sehnsuchtsvolle Verlangen äußert, sich mit uns auf's innigste zu vereinigen.

3. Bekanntlich war es in der alten Kirche Sitte, täglich oder doch allsonntäglich zu communiciren, so oft man beiwohnte der Feier der heiligen Geheimnisse. Eines förmlichen kirchlichen Gebotes bedurfte es nicht; indem die Christen so oft communicirten, folgten sie bloß dem Drange ihrer Liebe gegen Jesus oder dem An-

1) Doch ist der Empfang der heil. Eucharistie nicht nothwendig den Unmündigen (vgl. Conc. Trid. sess. XXI. c. IV.).

triebe ihres eigenen liebeerfüllten Herzens. Erst als der Eifer nachließ und die Lauigkeit zunahm, bedurfte es der gesetzlichen Vorschriften und Bestimmungen. Schon die Synode zu Agde aus dem Jahre 505 schärfte ein, man solle die heilige Kommunion an den drei höchsten Festtagen des Jahres, Weihnachten, Ostern und Pfingsten empfangen und die vierte Lateransynode (J. 1215) verordnete, daß man wenigstens einmal im Jahre und zwar zur österlichen Zeit das heilige Sakrament des Altars empfangen solle; welche Verordnung der Kirchenrath von Trient auf's neue bestätigt und eingeschärft hat [1]). Daß jedoch die Kirche eine mehr als einmalige Kommunion im Jahre wünscht und erwartet, geht aus dem Wortlaute dieses Gesetzes selbst hervor.

Doch läßt sich auf die Frage, wie oft der Christ die heilige Kommunion empfangen solle, eine ganz bestimmte Antwort nicht ertheilen. Der Römische Katechismus sagt: es lasse sich im Allgemeinen und für Alle keine bestimmte Norm angeben, ob sie in jedem Monate oder in jeder Woche oder täglich hinzutreten sollen, aber am sichersten sei der von Ambrosius und Augustinus aufgestellte Grundsatz: Lebe so, daß du es wagen kannst, täglich hinzuzutreten [2]).

Im Allgemeinen läßt sich nur so viel bemerken, daß ein zu leichter und zu häufiger Empfang Vielen, daß aber ein zu seltener Empfang Allen abzurathen sei.

Wir sagen: ein zu leichter und zu häufiger Empfang ist Vielen abzurathen. An sich betrachtet kann man freilich nicht zu oft communiciren und der Kirchenrath von Trient selbst erklärt es für wünschenswerth, daß die Gläubigen im Stande sein möchten zu communiciren, so oft sie der heiligen Messe beiwohnten. Sieht man jedoch auf die Bedingungen hin, die zu einer würdigen Kommunion erforderlich sind, so kann man allerdings sagen, eine zu häufige Kommunion sei Vielen abzurathen. In Anbetracht der Würde und Heiligkeit dieses Sakramentes ist nämlich die häufige Kommunion zu mißbilligen, wenn sie stattfindet ohne sorgfältige Vorbereitung, ohne die rechte Sammlung des Geistes, in

1) Sess. XIII. c. 9.
2) P. II. c. IV. qu. XLVI.

einer habituellen freiwilligen Zerstreutheit, in einem Zustande der Lauigkeit, aus Gewohnheit, aus einer Art von Ostentation, aus knechtlicher Furcht und andern unreinen Beweggründen.

Dagegen, haben wir gesagt, ist eine zu seltene Kommunion Allen abzurathen, weil eine öftere Kommunion Allen nützlich ist. Sie ist nützlich den ebenbekehrten Sündern; denn wenn auch von ihrer tödtlichen Krankheit geheilt, sind sie doch nicht auch von jeder Schwäche geheilt und da sie bei dieser ihrer noch zurückgebliebenen Schwäche gegen so viele und so mächtige Feinde zu kämpfen haben, gegen ihre eigene Begierlichkeit, gegen das Beispiel und den Spott der Welt, gegen die Versuchungen des Teufels: so bedürfen sie gewiß einer besonderen Stärkung, um auf dem Wege der Gerechtigkeit zu beharren. Diese Stärkung wird ihnen aber dargeboten im heiligsten Sakramente des Altars. Denn dieses Sakrament des Heiles, sagt die heilige Synode von Trient, ist das ausgezeichnetste Antidotum, wodurch wir von den täglichen Sünden gereinigt und vor den schweren geschützt werden. Es ist somit für den Pönitenten die heilige Kommunion ein Präservativ gegen den Rückfall. Die daran geknüpfte Gnade ist für ihn eine Gnade des Kampfes und es ist die eigenthümliche Wirkung dieser Gnade, daß sie, nach dem Ausdrucke der heiligen Väter, die Wurzel der Sünde in uns ertödtet, den Stachel des Fleisches unterdrückt, das Feuer der Begierlichkeit dämpft und uns stärkt gegen die Versuchungen des Satan.

Hieraus ist ersichtlich, wie sehr unrecht diejenigen Beichtväter handeln, die dem Neubekehrten die Enthaltung von der heiligen Kommunion gleichsam als Buß- und Besserungsmittel auflegen. Gewiß ist das keine Buße, die den Sünder des nothwendigsten Mittels beraubt, im Stande der Buße zu verharren. Man will, daß der Büßer über seine bösen Gewohnheiten, über die eingewurzelten sündhaften Neigungen und über alle Feinde seines Heiles siegen solle, und entfernt ihn doch von der Quelle der Gnaden; mitten unter den heißesten Kämpfen entwaffnet man ihn und gerade in dem Zeitpunkte, wo seine Kräfte am meisten Gefahr laufen, wieder zu erliegen, entzieht man ihm das Brod, das bestimmt ist, dieselben aufzufrischen und neu zu beleben.

Wie den Neubekehrten die öftere heilige Kommunion nützlich ist als das Mittel gegen den Rückfall, so ist die öftere Kommunion auch nützlich den Gerechten, theils um in der Gerechtigkeit zu verharren, theils um in der Gerechtigkeit zu wachsen. Sie ist ihnen nützlich, um in der Gerechtigkeit zu verharren; denn um unsern Eifer für Gott und göttliche Dinge rege zu erhalten bedarf es bei der Veränderlichkeit des menschlichen Herzens, wie der Apostel sagt, einer steten Erneuerung unseres Geistes. Zu dieser inneren Erneuerung aber trägt die öftere Kommunion am meisten bei. Sie ist ihnen nützlich, um in der Gerechtigkeit zu wachsen, denn eine Seele kann doch in Jesus Christus nicht mehr wachsen, als wenn sie mit ihm sich so innig vereinigt, wie es durch den Genuß seines heiligen Leibes und Blutes geschieht: eine Vereinigung, so innig, daß, wie er selbst sagt, er in uns und wir in ihm bleiben. Bleibt und lebt aber Christus in uns, so bleibt und lebt auch mit ihm und durch ihn in uns die Weisheit, die Demuth, die Liebe, die himmlische Sehnsucht und alle anderen Tugenden, durch deren Uebung wir wirklich gerechter und gottgefälliger werden.

Hinzuzusetzen ist noch, daß Jeder auch verpflichtet sei, die heilige Kommunion als Viaticum zu empfangen.

4. Die pflichtmäßige Vorbereitung auf den Empfang dieses heiligen Sakramentes besteht zunächst darin, daß man, wie der Apostel sagt, sich prüfe: „Der Mensch prüfe sich, und so esse er von diesem Brode und trinke aus diesem Kelche; denn wer unwürdig ißt und trinkt, der ißt und trinkt sich das Gericht, indem er den Leib des Herrn nicht unterscheidet.“ Diese Prüfung seiner selbst fordert die genaueste Untersuchung der Beschaffenheit seines Herzens, seiner bisherigen Absichten, Neigungen, Wünsche, Hoffnungen, Pläne, Vorsätze, so wie seines gesammten äußeren Lebens. Wer sich in Folge dieser Prüfung schwerer Sünden bewußt ist, muß sich zuvor davon reinigen durch das heilige Bußsakrament. Außer dieser Prüfung seiner selbst und dieser Reinigung des Herzens wenigstens von jeder schweren Sünde ist zum würdigen Empfange des heiligen Sakramentes noch erforderlich eine innige Andacht, ein herzliches Verlangen nach Jesus, ein lebendiges Gefühl unserer Unwürdigkeit, mit ihm uns zu vereinigen, und die Erweckung der drei theologischen Tugenden.

Auch von Seiten des Körpers bedarf es einer Vorbereitung; sie besteht:

a. in der Beobachtung des kirchlichen Gebotes des sogenannten jejunium naturale, d. i. der unbedingten Enthaltung von Speise und Trank von Mitternacht an. Medicin ist natürlich auch Trank und darf somit ebenfalls nicht genommen werden. Doch sind diejenigen Kranken, welche die heilige Eucharistie als Wegzehrung empfangen, an dieses Gebot nicht gebunden;

b. in der Eingezogenheit der Sinne, in einer anständigen reinlichen Kleidung und in Weise des Rathes auch in einer zeitweiligen Enthaltung von den Werken der Ehe.

Die unwürdige Kommunion, die Kommunion im Zustande einer schweren Sünde, ist nach der Erklärung des Apostels eine Versündigung am Leibe und Blute Jesu Christi und somit ein schwerer Frevel gegen Gott (sacrilegium):

„Wer unwürdig ißt und trinkt, der ißt und trinkt sich das Gericht, indem er den Leib des Herrn nicht unterscheidet."

Zwischen der unwürdigen und würdigen Kommunion in der Mitte liegt die bloß nicht würdige, d. i. diejenige, die man zwar nicht im Stande der Ungnade, doch auch nicht mit rechter Andacht und in positiver Uebung der theologischen und religiösen Tugenden empfängt.

5. Das heil. Sakrament des Altars wird auch als steter Gegenstand unserer Verehrung und Andacht in dem Tabernakel aufbewahrt und Christus ladet uns daher nicht bloß zu seinem heiligen Tische, sondern auch zu seinen Altären ein, dort mit ihm öfter zu verkehren (visitatio sancti sacramenti). Eine liebliche und geheimnißreiche Sprache redet er hier zu uns und wir sollen zu ihm reden in Erweckung wahrer Liebe, Verehrung und Andacht.

Das heilige Sakrament der Buße.

§. 179.

Nothwendigkeit und Pflichtmäßigkeit des Empfanges.

Das Sakrament der Buße ist angeordnet für die nach der Taufe wieder Gefallenen, zunächst für die schwer Gefallenen, welche der

heiligmachenden Gnade wieder verlustig geworden. Für diese ist das Sakrament der Buße das nothwendige Mittel der Wiedererhebung in den Stand der Gerechtigkeit. Der Empfang und zwar der möglichst baldige Empfang dieses Sakramentes ist für sie Pflicht. Es ist derselbe für sie eine Pflicht der Selbstliebe und eine Pflicht der Gottesliebe; er ist eine Pflicht der Selbstliebe, weil man durch den Aufschub desselben sich der Gefahr eines unglückseligen Todes aussetzt, weil man im Zustande der Trennung von Gott nichts wahrhaft Gottwohlgefälliges und Verdienstliches wirken kann, weil man endlich, der Gnade Gottes beraubt, nicht lange ausdauern kann, ohne in neue Sünden zu fallen.

Er ist eine Pflicht der Gottesliebe: denn diese fordert, daß man, wenn man von Gott getrennt ist, so bald als möglich zu ihm durch Buße zurückkehre.

Ist aber für den schwer Gefallenen der Empfang dieses Sakramentes Pflicht, so ist er für die läßlichen Sünder Rath. Es ist somit das Sakrament der Buße nicht bloß ein Sakrament der Todten, sondern auch ein Sakrament der Lebendigen, ein Gnadenmittel fur Alle ohne Ausnahme.

Wenigstens einmal im Jahre sind Alle, welche in die Jahre der Unterscheidung eingetreten, durch ein kirchliches Gesetz zu dem Empfange dieses Sakramentes unter der Strafe der Excommunication verpflichtet [1]).

Der nothwendigen Bedingungen, der Gnade dieses Sakramentes theilhaftig zu werden, gibt es von Seiten des Menschen drei: die Reue (contritio cordis); die Beichte (confessio oris) und die Genugthuung (satisfactio operis). Diese Erfordernisse, welche auch die quasi materia oder die drei Theile des Bußsakramentes genannt werden, entsprechen genau der dreifachen Weise, in der der Mensch sündigen kann: der Sünde in Gedanken, der Sünde in Worten und der Sünde in Werken. Denn die Buße, sagt Chrysostomus, treibt den Sünder an, sich gern Allem zu unterziehen: in seinem Herzen ist Reue; in seinem Munde das

1) Vgl. die bekannte Verordnung des conc. lat. IV. (v. J. 1215).

Bekenntniß; in seinem gesammten Werke Demuth und fruchtbringende Gesinnung [1]).

Diese drei Theile des Bußsakramentes sind nun einzeln näher in Betracht zu ziehen.

I. Die Reue.

Die heilige Synode von Trient bezeichnet die Reue als einen Schmerz des Gemüthes und als eine Verabscheuung der begangenen Sünden, verbunden mit dem Vorsatze, künftig nicht mehr zu sündigen [2]). Sie besteht mithin 1. aus der Reue im engeren Sinne und 2. aus dem Vorsatze. Ueber beide handeln wir im Besonderen.

§. 180.

Die Reue im engeren Sinne.

Die Reue im engeren Sinne ist erstlich ein Schmerz der Seele. Ein Schmerz der Seele aber ist ein innerer Schmerz; daher spricht der Prophet von einer Zerreißung des Herzens und wird daher die Reue selbst Zerknirschung des Herzens (contritio cordis) genannt. Daß eine bloß äußerliche Erweckung der Reue, eine bloße Ablesung eines Reuegebetes u. dgl. den Namen Reue nicht verdient, versteht sich hienach von selbst. Und da ferner die Reue ein sittlicher Akt ist, so muß dieser Schmerz zugleich im Willen wurzeln; denn alle sittlichen Akte gehen aus vom Willen. Mit der Reue ist somit durchaus nicht zu verwechseln:

a. der sogenannte spekulative Schmerz (dolor intellectivus), d. i. die einfache Erkenntniß der Häßlichkeit und Abscheulichkeit der Sünde. Die Vernunft kann die Häßlichkeit der Sünde vollkommen anerkennen (wenn sie nicht verblendet ist, wird sie dieselbe nothwendig anerkennen müssen) und doch kann der Wille die Sünde noch lieben oder ihr noch ergeben sein; dieses kann geschehen und es geschieht sogar sehr häufig.

b. Ferner ist mit der Reue nicht zu verwechseln das bloße Schuldgefühl oder die Gewissensschrecken (terrores conscientiae), worein

1) Serm. 1. de poenit.

2) Sess. XIV. de poenit. cap. 4. »Contritio animi dolor ac detestatio est de peccato commisso cum proposito non peccandi de caetero.«

bekanntlich Luther die Reue setzte. Das Schuldgefühl kann sich ohne, ja gegen unsern Willen einstellen. Die Gewissensschrecken können uns angethan werden und es kann sogar vorkommen, daß wir sie nicht beschwichtigen können, selbst wenn wir es wollen.

Ist die Reue wesentlich ein innerer Schmerz, so muß mit derselben nicht nothwendig auch eine heftige sinnliche Schmerzempfindung verbunden sein. Wie es Thränen gibt ohne wahre Reue, so gibt es auch eine wahre Reue ohne Thränen. Doch ist es räthlich, auch die sinnliche Empfindung des Schmerzes, wo möglich, in sich zu erwecken und zu unterhalten, damit die Sinnlichkeit, wie sie Theil genommen hat an der Sünde, so auch Theil nehme an der Buße.

Aber nicht nur ein Schmerz und eine Bitterkeit des Herzens ist die Reue; sie ist auch eine wahre Verabscheuung, ein Haß der Sünde; hassen, verabscheuen sind aber Akte des Willens, denn der Wille ist's, der liebt und haßt, begehrt und verabscheut. Mit der Verabscheuung des Willens kann jedoch noch sehr wohl bestehen das Gelüsten der Sinnlichkeit nach der Sünde, nur darf der Wille auf dieses Gelüsten nicht eingehen. Einige haben das Wesen der Reue mehr in den Schmerz, einige mehr in die Verabscheuung der Sünde gesetzt. Indeß beide Bestandtheile sind wesentlich und gleich wesentlich; der Natur der Sache nach aber ist der Abscheu das Erste, indem dieser erst den Schmerz erzeugt. Man hat nur Schmerz über die Sünde, weil man sie verabscheut.

Nachdem wir das Wesen der Reue im Allgemeinen erkannt, übrigt noch, die einzelnen Erfordernisse zu bestimmen, die nach Lehre der Kirche die Reue besitzen muß, wenn sie den Menschen zu dem würdigen Empfange des Bußsakramentes wahrhaft disponiren soll.

1) Da die Disposition im Verhältniß stehen muß zu demjenigen, wozu sie disponirt, so muß die auf den würdigen Empfang des Bußsakramentes vorbereitende Reue vor Allem sein: übernatürlich, d. h. sie muß einerseits angeregt sein von der übernatürlichen göttlichen Gnade, welche überhaupt das ganze Heilsgeschäft der Bekehrung einleitet, begleitet und vollendet[1]), und anderseits muß sie hervorgehen aus einem übernatürlichen Beweg-

1) Conc. Trid. sess. 6. can. 3.

grunde. Die natürliche Reue entspringt aus Furcht vor oder aus Liebe zur Natur oder zur Welt; die übernatürliche Reue entspringt aus Furcht vor oder aus Liebe zum Uebernatürlichen oder zu Gott. Der Unterschied zwischen der einen und der andern ist kein bloß quantitativer, sondern ein qualitativer; beide haben im Grunde mit einander nichts gemein und wie sehr auch gesteigert wird die natürliche Reue nie zu einer übernatürlichen werden. Die natürliche Reue ist überhaupt im Geschäfte der Bekehrung an sich ohne Werth und Bedeutung. Wenn die Propheten zur Bekehrung auffordern, so begnügen sie sich nicht damit, den Sündern zuzurufen: bekehret euch; sie fügen hinzu: bekehret euch zum Herrn eurem Gott[1]). Sie betrachten daher nicht Jeden, der sich von der Sünde abwendet, schon als wahren Büßer, sie fordern auch, daß er sich zu Gott hinwende. Die Reue muß mithin religiöser Natur sein; sie muß, wie wir gesagt, angeregt von der göttlichen Gnade, entspringen entweder aus Furcht vor oder aus Liebe zu Gott, d. h. wir müssen die Sünde bereuen entweder deßhalb, weil wir von Gott, dem gerechten Richter, ewige Strafen zu befürchten haben, oder weil wir dadurch Gott, das höchste und vollkommenste Gut, beleidigt haben. Die aus der Furcht vor Gott entsprungene Reue nennt man die unvollkommene (contritio imperfecta oder attritio); die aus der Liebe Gottes — nämlich aus der vollkommenen Liebe Gottes — entsprungene nennt man die vollkommene Reue (contritio perfecta). Beide Arten von Reue sind streng aus einander zu halten.

a. Was die letztere, die vollkommene Reue, betrifft, so ist diese zum Empfange des heiligen Sakramentes nicht schlechthin nothwendig; sie zu erwecken ist nicht Pflicht, sondern nur Rath.

Die heilige Synode von Trient erklärt nämlich, daß die vollkommene Reue, verbunden mit dem Verlangen nach dem Empfange des heiligen Bußsakramentes, schon vor dem aktuellen Empfange des Sakramentes uns mit Gott wieder aussöhne[2]). Wenn sie aber schon

---

1) Joel 2, 12.

2) Docet praeterea, etsi contritionem hanc aliquando caritate perfectam esse contingat, hominemque Deo reconciliare, priusquam hoc

vor dem Empfange des Sakramentes die Sünde tilgt und den Sünder mit Gott aussöhnt, so ist sie mehr als hinreichend zum wirklichen Empfange. Aber wozu, könnte man fragen, bedarf es denn bei der vollkommenen Reue doch noch des späteren Empfanges des Sakramentes der Buße (wofern nämlich dieser möglich ist), da ja durch die vollkommene Reue die Sünden schon getilgt sind. Wir antworten, weil es den weisen und liebevollen Absichten des Erlösers zufolge in ordentlicher Weise keine Vermittlung des Heiles geben soll als in der Kirche und durch die heiligen Sakramente. Es wird deßhalb auch die vollkommene Reue zu unserer Wiederaussöhnung nicht für allein hinreichend gehalten, sondern ausdrücklich gelehrt, daß mit ihr verbunden sein müsse das votum sacramenti.

Das Sakrament der Buße ist mithin auch bei der vollkommenen Reue nicht absolut unentbehrlich, vielmehr bewirkt es auch hier die Wiederaussöhnung mit Gott, nur bewirkt es dieselbe hier schon voto, während es sie sonst nur ipsa susceptione bewirkt. Für denjenigen, der durch die mit dem Verlangen nach dem Sakramente verbundene vollkommene Reue mit Gott ausgesöhnt ist, erscheint somit der spätere Empfang, wenn er möglich ist, als eine necessitas praecepti, während er für Andere eine necessitas medii ist; er empfängt und soll es empfangen als Sakrament der Lebendigen, während es für den noch nicht Gerechtfertigten ein Sakrament der Todten ist.

Hieran knüpft sich die weitere Frage: ob derjenige, welcher durch die mit dem Verlangen nach dem Sakramente verbundene vollkommene Reue gerechtfertigt worden, dadurch, daß er später das Sakrament, obgleich er es empfangen kann, nicht empfängt, der ihm geschenkten Gnade der Rechtfertigung wieder verlustig gehe, und ob er nun mit den ihm erlassenen Sünden abermals belastet sei. Die richtige Antwort hierauf ist folgende: empfängt der so gerechtfertigte Sünder später aus Nachlässig-

---

sacramentum actu suscipiatur; ipsam nihilominus reconciliationem ipsi contritioni sine sacramenti voto, quod in illa includitur, non esse adscribendam (sess. XIV. cap. 4.). Die entgegengesetzte Behauptung des Bajus ist von den Päpsten Pius V. und Gregor XIII. verdammt worden;

keit das Sakrament nicht, so versündigt er sich offenbar schwer gegen eine ausdrückliche Vorschrift des Erlösers und wird deßhalb der heiligmachenden Gnade wieder verlustig; daß er aber zugleich mit den ihm früher erlassenen Sünden belastet werde: diese Annahme ist unbegründet; die einmal vergebenen Sünden leben, um uns dieses Ausdrucks zu bedienen, nicht wieder auf, wie etwa die im Stande der Rechtfertigung gewirkten und durch eine schwere Sünde getödteten guten Werke neu wieder aufleben, wenn der Stand der Rechtfertigung zurückkehrt, — vielmehr verhält es sich mit diesem Sünder gerade, wie mit jedem andern Sünder, welcher nach einer gültigen Beichte wieder in eine schwere Sünde zurückfällt; mit dem einzigen Unterschiede, daß, während der letztere die schon gebeichteten Sünden nicht nochmals zu beichten hat, der erstere zur Beichte jener ihm vergebenen Sünden allerdings verpflichtet ist, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil dieses eben die Ursache seines Rückfalles ist, daß er jene Sünden, wie er es verpflichtet war, nachträglich nicht gebeichtet, rücksichtlich das heilige Sakrament der Buße nicht empfangen hat und weil, so lange diese Ursache nicht aufgehoben wird, d. h. diese obgleich schon vergebenen Sünden nicht gebeichtet werden, auch die Wiedererhebung aus dem Falle nicht stattfinden kann.

b. Wie bereits oben bemerkt, liegt in der gedachten Erklärung des Tridentinischen Kirchenrathes, daß die contritio perfecta cum voto sacramenti schon vor dem wirklichen Empfange des Bußsakramentes die Aussöhnung mit Gott bewirkt, zugleich ausgesprochen, daß die contritio perfecta zum würdigen Empfange des Bußsakramentes nicht erforderlich, daß mithin die contritio imperfecta oder die attritio schon hinreichend sei. So unzweifelhaft fest dieses aber steht, so viel ist die Frage erörtert worden, wie diese contritio imperfecta selbst wieder näher beschaffen sein, ob namentlich mit der Furcht, dem eigentlichen

---

die These des Bajus lautete: „Per contritionem etiam cum caritate perfecta et cum vero voto percipiendi sacramentum non remittitur crimen, extra casum necessitatis aut martyrii, sine actuali perceptione sacramenti."

Motiv dieser Reue, nothwendig auch die Liebe Gottes, wenigstens ein Anfang dieser Liebe, verbunden sein müsse.

Das Koncil von Trient hat über diesen Punkt nicht entschieden und, wie Pallavicini bemerkt, wollte es auch darüber nicht entscheiden, obgleich alle anwesenden Väter der Ansicht waren, daß die anfängliche Liebe allerdings erforderlich sei[1]).

Dagegen war es bei den Theologen des 17. Jahrhunderts die ziemlich vorherrschende Meinung: der timor servilis sei als Motiv der Reue ausreichend und es bedürfe auch nicht einmal der anfänglichen Liebe; und Papst Alexander VII. sah sich (J. 1667) zur Verhütung jedes Aergernisses veranlaßt, auf das strengste und unter Strafe der Excommunication latae sententiae zu verbieten, daß die Vertheidiger oder Gegner der einen oder der anderen Meinung sich gegenseitig der Häresie beschuldigten[2]).

Wir bemerken hierüber Folgendes:

Die Meinung, daß die contritio imperfecta wenigstens einen Anfang der Liebe in sich schließen müsse, ist jedenfalls die sicherere Meinung, und da, wie wir §. 39. gesehen, bei Ausspen-

1) Die Worte des Concils lauten: Illam vero contritionem imperfectam, quae attritio dicitur, quoniam vel ex turpitudinis peccati consideratione, vel ex gehennae et poenarum metu communiter concipitur, *si voluntatem peccandi excludat*, cum spe veniae, declarat non solum non facere hominem hypocritam et magis peccatorem (gegen Luther, der dieses behauptete), verum etiam donum Dei esse et Spiritus sancti impulsum, non adhuc quidem inhabitantis, sed tantum moventis, quo poenitens adjutus viam sibi ad justitiam parat. Et quamvis sine sacramento poenitentiae per se ad justificationem perducere peccatorem nequeat, tamen eum ad Dei gratiam in sacramento poenitentiae impetrandam disponit (sess. XIV. de poenit. cap. IV.).

2) Die Stelle lautet: „Cunctis et singulis fidelibus .... ut si deinceps de materia attritionis scribent vel libros aut scripturas edent vel docebunt vel praedicabunt vel alio quovis modo poenitentes aut scholares ceterosque erudient, non audeant alicujus theologicae censurae alteriusque injuriae aut contumeliae nota taxare alterutram sententiam sive negantem necessitatem aliqualis dilectionis Dei in praefata attritione ex metu gehennae concepta, quae hodie inter scholasticos communior videtur, sive asserentem dictae dilectionis necessitatem, donec a sancta sede fuerit aliquid hac in re definitum."

dung und Empfang der heiligen Sakramente einer ausdrücklichen päpstlichen Entscheidung zufolge stets die pars tutior zu wählen ist, so liegt jedem Sünder offenbar die Pflicht ob, bei Erweckung der Reue auch die Liebe, wenigstens die anfängliche Liebe, in sich zu erwecken.

Die Meinung, daß die contritio imperfecta wenigstens die anfängliche Liebe einschließen müsse, ist aber nicht nur die sicherere, sondern auch die wahrscheinlichere und zwar aus folgenden Gründen.

α. Daß als Vorbereitung auf die erste Rechtfertigung wenigstens ein Anfang der Liebe erforderlich sei, erklärt die heilige Synode von Trient ausdrücklich [1]). Was aber zur Vorbereitung auf die erste Rechtfertigung durch die Taufe erforderlich ist, das ist zum Mindesten gewiß auch zur Vorbereitung auf die zweite und dritte Rechtfertigung durch das Sakrament der Buße erforderlich; es ist, sagen wir, zum Mindesten hiezu erforderlich: da ja die Buße nach dem Ausdrucke der heiligen Väter eine mühevolle Taufe, ein baptismus laboriosus ist.

β. Diese Ansicht wird aber auch durch den Zusammenhang der ganzen Stelle begünstigt, wo das Koncil sich über die Natur der erforderlichen Reue selbst ausspricht. Die contritio imperfecta nämlich, sagt die Synode Sess. XIV. c. 4., entspringe gemeiniglich entweder aus der Furcht vor den Höllenstrafen oder aus der Betrachtung der Häßlichkeit der Sünde. Nun kann ich aber doch gewiß die Sünde wegen ihrer inneren Schändlichkeit nicht hassen, ohne zugleich das Gute wegen seines inneren Werthes und Gott als die Quelle und als das Ideal aller Güte zu lieben. Ferner wird hinzugefügt: die Reue müsse den Willen zu sündigen aus-

1) Sess. VI. cap. VI., wo die heilige Synode den Gang der Vorbereitung auf die erste Rechtfertigung beschreibt, heißt es: daß der Sünder, der sich zur Rechtfertigung disponire, anfangen müsse, Gott als die Quelle aller Gerechtigkeit zu lieben (dum peccatores se esse intelligentes, a divinae justitiae timore, quo utiliter concutiuntur, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo, in spem eriguntur, fidentes, Deum sibi propter Christum propitium fore, illumque tanquam omnis justitiae fontem diligere incipiunt etc.), und can. 3. derselben Sitzung: „Si quis dixerit, sine praeveniente Spiritus sancti inspiratione atque ejus adjutorio hominem credere, sperare, diligere aut poenitere posse, sicut opportet, ut ei justificationis gratia conferatur a. s.“

schließen und mit der Hoffnung auf Verzeihung verbunden sein; diese Hoffnung auf Verzeihung kann wiederum nicht von aller Liebe ganz getrennt gedacht werden. Es ist unmöglich, daß ich zu Gott ein wahres Vertrauen fasse und hoffend zu ihm als zu meinem Begnadiger und dem Urheber meiner Seligkeit aufblicke, wenn ich ihn nicht wenigstens einigermaßen auch seiner selbst wegen liebe.

γ. Ein dritter Grund liegt endlich in der Natur der Sache selbst. Zu jeder Rechtfertigung des Erwachsenen ist nach Lehre der Kirche eine wahre Bekehrung erforderlich; jede wahre Bekehrung aber schließt einen Anfang der Liebe von selbst ein. Durch die schwere Sünde wendet sich der Mensch von Gott ab und zur Kreatur hin; um sich daher wahrhaft zu bekehren, muß er sich nicht nur wieder von der Kreatur ab-, er muß sich auch zu Gott wieder hinwenden, was ohne die anfängliche Liebe nicht zu bewerkstelligen ist. Auch liegt es in der Natur des Menschen, daß er immer etwas als sein höchstes Gut begehre und liebe; ist es nicht die Kreatur, so ist es der Schöpfer der Kreatur; da er nun, indem er sich bekehrt, aufhört, das Ziel und Ende seines Strebens in die Kreatur zu setzen, so muß er es in das unerschaffene Gut, in Gott, setzen, er muß Gott wenigstens als *sein* höchstes Gut über Alles lieben.

2) Das zweite Erforderniß der Reue ist, daß sie *allgemein* sei, d. h. daß sie sich erstrecke über alle begangenen, wenigstens über alle begangenen schweren Sünden [1]. Es kann nämlich eine schwere Sünde nicht vergeben werden, wenn nicht *alle* schweren Sünden, womit man befleckt ist, zugleich vergeben werden; denn keine kann vergeben werden ohne die Mittheilung der heiligmachenden Gnade; die heiligmachende Gnade ist aber mit einer schweren Sünde nicht vereinbar. Daher heißt es in der heil. Schrift: „Wenn der Sünder Buße thun wird über *alle seine* Sünden, die er begangen hat, und *alle meine* Gebote beobachtet, so wird er leben [2]; und die zweite allgemeine Lateranensische Kirchenversammlung sagt (c. 22): „Offenbar wäre das eine verkehrte Buße, wenn man

1) Die Ausdehnung der Reue auch auf alle einzelnen läßlichen Sünden ist nicht wesentlich erforderlich, obgleich ein eigensinniges Nichtbereuenwollen dieser Sünden die Reue zerstören würde.

2) Ezech. 18, 21.

mehrere Sünden außer Acht ließe und nur Eine bereute; weßhalb geschrieben steht: Wer das ganze Gesetz beobachtet, aber nur Ein Gebot übertritt, der macht sich an allen schuldig in Absicht auf das ewige Leben. Wer nämlich in Einer Sünde beharret, wird die Schwelle des ewigen Lebens so wenig betreten, als der, welcher sich in allen Sünden gewälzt hat."

3) Die Reue muß sein ein unendlich großer Schmerz, ein Schmerz, der jeden andern Schmerz weit übertrifft; ein Haß, der die begangenen Sünden mehr verabscheut, als alle anderen Uebel der Welt, so daß man bereit ist, eher jedes andere Gut zu entbehren und jedes andere Uebel zu leiden, als sie noch einmal zu begehen. Doch ist nicht nothwendig, daß der Schmerz auch der sinnlichen Empfindung nach unendlich groß oder ein Schmerz über Alles sei; nicht nothwendig ist somit, daß der Schmerz über die Sünde mir das Herz ebenso zusammendrücke, daß er mich ebensosehr aufrege, daß er mich in ebenso große äußere Trostlosigkeit versetze, daß er mir ebenso viele Thränen und Seufzer auspresse, als der Schmerz über irgend ein anderes großes irdisches Leiden oder Mißgeschick, das meine sinnliche Natur unmittelbar berührt. Nicht durch die Heftigkeit der sinnlichen Empfindung soll der Schmerz der Reue den Schmerz über jedes andere Uebel übertreffen, sondern durch das damit verbundene Mißfallen an der begangenen Sünde und durch die Entschiedenheit der inneren Willensstimmung, vermöge deren ich lieber alle Arten von Peinen ertragen und alle zeitlichen Uebel und Drangsale erleiden will, als noch in eine einzige schwere Sünde zu willigen. Mit einem Worte, der Reue-Schmerz muß wohl der appretiativ höchste, er braucht aber nicht der intensiv höchste zu sein[1]. Die

---

1) Thom. Suppl. qu. 3. art. 1.: „In contritione est duplex dolor: unus est in ipsa voluntate, qui est essentialiter ipsa contritio, quae nihil aliud est, quam displicentia praeteriti peccati et talis dolor in contritione excedit alios dolores, quia quantum aliquid placet, tantum contrarium ejus displicet: finis autem ultimus super omnia placet, dum omnia propter ipsum desiderentur et ideo peccatum, quod a fine ultimo avertit, super omnia displicere debet. Alius dolor est in parte sensitiva, qui causatur ex primo dolore vel ex necessitate naturae, secundum quod vires

Frage, ob der Schmerz der Seele jemals zu groß sein könne, beantwortet sich hiernach von selbst. Es kann nämlich nie zu groß sein derjenige Schmerz, der der Reue wesentlich ist, nämlich das Mißfallen an der begangenen Sünde, insofern sie eine Beleidigung Gottes ist; je größer nämlich die Liebe ist, desto größer wird auch dieses Mißfallen sein; die Liebe aber kann nie zu groß werden. Was aber die sinnliche Empfindung des Schmerzes betrifft, so darf diese nicht auf den Grad gesteigert werden, daß dadurch die Pflicht der Selbsterhaltung beeinträchtigt wird [1]), obwohl von vornherein nicht leicht zu befürchten ist, daß der sinnliche Schmerz bis auf diesen Punkt steigen werde. Denn der sinnliche Schmerz über ein geistiges Uebel bleibt immer nur ein mittelbarer, der nicht leicht so heftig werden kann, als der unmittelbar sinnliche Schmerz oder der Schmerz über ein sinnliches Uebel.

4) Die Reue muß ein Schmerz **über die Sünde selbst** sein; es ist daher nicht hinreichend, nur darüber Schmerz zu empfinden, daß man über die Sünde keinen Schmerz empfinde, weil ein solcher Schmerz kein Schmerz über die Sünde selbst ist. Freilich insofern man durch solch' einen Schmerz sich über seinen schrecklichen Seelenzustand, über seine schwere geistige Krankheit überhaupt betrübt, erstreckt er sich indirekt wenigstens auch auf die Sünde selbst; denn wie es die bedenklichste Fieberkrankheit ist, die Krankheit nicht zu fühlen, so ist es auch die schwerste geistige Krankheit, über dieselbe keinen Schmerz zu empfinden. Jedenfalls ist ein solcher Schmerz ein Mittel, die Reue über die Sünde in sich hervorzubringen, und oft das einzige und letzte, was noch übrig bleibt.

§. 181.

Der Vorsatz.

Der Vorsatz ist der feste Entschluß des Willens, künftig nicht

---

inferiores sequuntur motum superiorum, vel ex electione, secundum quod homo poenitens in se ipso hunc dolorem excitat, ut de pecatis doleat: et neutro modo oportet, quod sit maximus dolor, quia vires inferiores moventur vehementius ab objectis propriis, quam ex redundantia superiorum virium.

1) Thom. Suppl. qu. 3. art. 2.

mehr zu sündigen. Er ist ein fester Entschluß, denn eine bloße Velleität, ein bloßer unvollkommener oder unwirksamer Wunsch, nicht mehr zu sündigen, ist bei weitem nicht dasjenige, was man Vorsatz nennt. Wie wir oben gesehen, erkennt die heilige Synode von Trient den Vorsatz als einen wesentlichen Bestandtheil der Reue und hat ihn als solchen auch in die Definition der Reue gleich mit aufgenommen. Mit allem Rechte; denn wirklich ist in einer aufrichtigen Reue über die Sünden der Vorsatz, sie nicht wieder zu begehen, schon eingeschlossen. Eine aufrichtige Reue ohne diesen Vorsatz wäre ein Widerspruch in sich selbst. Denn wie läßt sich zusammenreimen ein Wille, der die begangenen Sünden verabscheut und der doch zugleich bereit ist, sie wieder zu begehen; ein Wille, der die Sünde aufrichtig haßt und der nichts destoweniger sie noch immer genug liebt, um bei erster Gelegenheit wieder zu ihr zurückzukehren. Im Grunde würde doch dieses nur heißen: eine und dieselbe Sache wollen und zugleich nicht wollen; was ein Widerspruch in sich selbst ist. Da nun mit einer aufrichtigen Reue der Vorsatz von selbst verbunden ist und nothwendig verbunden sein muß, hat man die Frage erhoben, ob der Büßer den Vorsatz ausdrücklich und formell erwecken müsse, oder ob es an der Erweckung der Reue schon genüge. Welche von den beiden Meinungen man aber auch für die wahrscheinlichere halten möge, sicherer ist es jedenfalls, den Vorsatz auch ausdrücklich und formell zu erwecken, und da bei einer so wichtigen Angelegenheit, wie unsere Wiederversöhnung mit Gott ist, überhaupt bei Empfang der heiligen Sakramente, immer der sicherere Theil erwählt werden soll, so ist es nicht bloß gerathen, sondern auch pflichtmäßig, vor dem Empfange des heiligen Bußsakramentes einen ausdrücklichen Vorsatz zu erwecken.

Was die nähere Beschaffenheit des zu erweckenden Vorsatzes betrifft, so muß derselbe sein:

1) allgemein und zugleich speziell. Der Vorsatz muß allgemein sein, heißt: er muß sich ausdehnen auf alle Sünden, welche mich der Gnade Gottes berauben können, mithin wenigstens auf alle schweren Sünden. Wäre es auch nur Eine schwere Sünde, die zu vermeiden ich nicht entschlossen, so wäre mein Vorsatz auch in

Absicht auf alle anderen Sünden unächt und nichtig, weil er dann nicht entsprungen sein könnte aus dem wahren Motiv, nämlich aus dem Mißfallen an der Sünde als einer Beleidigung Gottes. Ein Vorsatz, der aus diesem Motiv entsprungen, erstreckt sich auf alle Sünden ohne Ausnahme, weil alle schweren Sünden eine Beleidigung Gottes sind, und wird daher auch nur Eine ausgenommen, so kann eben jenes Motiv nicht das meinen Vorsatz bestimmende und somit der Vorsatz selbst kein ächter und wahrer sein. Mein Vorsatz muß speziell sein, heißt: er muß sich besonders auf diejenigen Sünden beziehen, durch die ich Gott bisher beleidigt habe. Diese namentlich zu meiden, muß ich fest entschlossen sein; sie sind mir persönlich eigen und in Absicht auf sie bedarf es meinerseits einer besonderen Vorsicht und Wachsamkeit.

2) Daß der Vorsatz fest und entschieden sein müsse, liegt schon in seinem Begriffe. Jedoch schließt diese Festigkeit und Entschiedenheit meines Vorsatzes das Mißtrauen gegen meine eigene Kraft keineswegs aus. Ich soll vielmehr bei Fassung meines Vorsatzes der Veränderlichkeit und Schwäche meines Willens eingedenk sein, mich durch das Bewußtsein meiner Schwäche aber nur um so mehr angetrieben fühlen, meine Zuflucht zu Gott zu nehmen und seinem Beistande zu vertrauen. Beides wird bei einem wahren Vorsatze immer mit einander verbunden sein: das Mißtrauen gegen die eigene Kraft und das Vertrauen auf die göttliche Kraft; ohne das Mißtrauen gegen die eigene Kraft ist der Vorsatz ein stolzer und hoffärtiger Vorsatz, der in sich selbst keinen Halt hat und sich daher auch im Leben nicht wirksam erweisen wird. Verbände sich aber mit diesem Mißtrauen gegen die eigene Kraft der Mangel des Vertrauens auf die göttliche Kraft, so wäre es nur ein kleinmüthiger, ohnmächtiger, ja ein sich selbst widersprechender Vorsatz. Bei solch' einem Mißtrauen gegen mich selbst einerseits und solch' einem Mangel an Vertrauen auf Gott anderseits würde der feste Entschluß, die Sünde zu meiden, in mir gar nicht zur Reife kommen können; ich würde dann einen Rückfall in meine Sünden nicht nur befürchten müssen, sondern ich würde ihn sogar bestimmt voraussehen: mit einer solchen bestimmten Voraussicht aber ist, wie sich von selbst versteht, ein fester Entschluß,

die Sünde zu meiden, nicht vereinbar. Ich nehme mir fest vor, nie wieder schwer zu sündigen, sehe aber doch voraus, daß ich wieder schwer sündigen werde, heißt ungefähr erklären: ich bin zwar bereit die Sünde zu meiden, aber ich sehe, ich kann sie nicht vermeiden und ich werde sie nicht meiden: gewiß nichts weniger als ein Vorsatz. Um sich wegen seines Vorsatzes vernünftiger Weise beruhigen zu können, muß man wenigstens darüber moralisch gewiß sein, daß man die Sünde meiden wolle, daß man es wolle um jeden Preis, daß man es wolle für die ganze Zukunft seines Lebens, so sehr man auch Ursache hat, zu besorgen, daß dieser Wille wieder erschlaffen werde. Ist man in solcher Willensverfassung, so darf man wegen des Weiteren auf Gott vertrauen und mit dem Apostel sprechen: „Wenn der Herr mit mir und für mich ist, wer wird gegen mich sein."

Der beste Beweis der Aufrichtigkeit des Vorsatzes ist natürlich die wirkliche Besserung und Aenderung seines Lebens selbst, umgekehrt aber ist ein späterer Rückfall nicht immer ein untrüglicher Beweis, daß der Vorsatz nicht wahr oder aufrichtig gewesen sei; der früher bestandene feste Wille, nicht wieder zu sündigen, kann sich auch wieder verändert haben.

3) Mit dem wirksamen Vorsatze, die Sünde zu meiden, muß nothwendig auch verbunden sein der Entschluß, alle nothwendigen Mittel dazu anzuwenden, namentlich aber die Gelegenheit zur Sünde zu meiden. Denn wer wirksam einen Zweck will, der muß nothwendig, soviel an ihm selbst liegt, auch alle Hindernisse beseitigen, die ihn von diesem Zwecke entfernen und alle Mittel anwenden, die ihn dazu führen können. Die Behauptung, daß ein Büßer, der nicht fest entschlossen ist, die nächste Gelegenheit der Sünde zu meiden, der Lossprechung fähig sei, ist vom päpstlichen Stuhle verdammt worden. (Vgl. §. 97.)

4) Wenigstens, haben wir gesagt, muß sich der Vorsatz ausdehnen über alle schweren Sünden. Was die läßlichen Sünden betrifft, ist man zwar nicht verpflichtet sich vorzunehmen, sie alle zu vermeiden, weil Niemand sine speciali privilegio gratiae alle meiden kann, und weil Niemand das Unmögliche versprechen soll: doch muß man sich vornehmen, sie soviel als nur immer

möglich zu meiden oder sie wenigstens zu vermindern. Im umgekehrten Falle würde ich Gleichgültigkeit gegen die läßlichen Sünden überhaupt verrathen, welche Gleichgültigkeit mit einer wahren Bußgesinnung unvereinbar ist [1]).

§. 182.

II. Die Beichte.

Sie ist das vor dem Priester als dem Stellvertreter Gottes abgelegte reumüthige Bekenntniß der Sünden zur Erlangung der Lossprechung. Ihre göttliche Einsetzung und Nothwendigkeit für den, der sich nach der Taufe wieder mit schweren Sünden befleckt hat, wird hier als aus der Dogmatik bekannt vorausgesetzt. Die Pflichtmäßigkeit folgt für die schwer Gefallenen hieraus von selbst. Außerdem aber sind alle Gläubigen, die zu den Jahren der Unterscheidung gelangt, auch diejenigen, die sich nicht schwerer, sondern nur leichter Sünden bewußt sind, wenigstens einmal im Jahre zur Beichte streng verpflichtet [2]). Die nothwendigen Eigenschaften der Beichte ergeben sich aus Wesen und Zweck derselben. Die Beichte hat vor Allem den Zweck, den Beichtvater, der bei Ausspendung des Bußsakramentes nicht despotisch oder willkührlich, sondern in richterlicher Weise verfahren soll, zur Fällung eines solchen richterlichen Urtheils in den Stand zu setzen, damit er entscheiden könne, ob der Sünder der Lossprechung würdig oder unwürdig sei. Um diesen Zweck zu erreichen, muß die Beichte dem Beicht-

1) Vgl. Thom. III. qu. 87. art. 1. »Homo in gratia constitutus potest vitare omnia peccata mortalia et singula: potest etiam vitare singula peccata venialia, sed non omnia. Et ideo poenitentia de peccatis mortalibus requirit, quod homo proponat abstinere ab omnibus et singulis peccatis mortalibus: sed ad poenitentiam peccatorum venialium requiritur, quod homo proponat abstinere a singulis non tamen ab omnibus; quia hoc infirmitas hujus vitae non patitur: debet tamen habere propositum se praeparandi ad peccata venialia minuenda; alioquin esset ei periculum deficiendi, cum desereret appetitum proficiendi seu tollendi impedimenta spiritualis profectus, quae sunt peccata venialia.«

2) »Omnis utriusque sexus fidelis postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata saltem semel in anno fideliter confiteatur proprio sacerdoti.« IV. Lateransynode c. 21.

vater den Blick eröffnen in den gesammten moralischen Zustand des Sünders, sie muß mithin vor Allem

1) vollständig sein. Die heilige Synode von Trient sagt, es sei nothwendig, im Sakramente der Buße alle und jede tödtlichen Sünden zu beichten, deren man sich nach schuldigem und fleißigem Nachdenken erinnere[1]. Dieses Nachdenken, oder wie man es gewöhnlich nennt, die Erforschung des Gewissens muß somit der Beichte vorangehen, wie sie im Grunde schon vorangehen muß der Erweckung der Reue, denn, wie sich von selbst versteht, muß ich meine Sünden erst kennen, ehe ich sie verabscheuen kann; und so ist die Erforschung des Gewissens im ganzen Geschäft der Bekehrung das Erste; sie selbst aber erscheint ihrerseits wieder abhängig von der höheren Erleuchtung durch die göttliche Gnade, welche, wie bereits oben bemerkt, das ganze Werk der Bekehrung einleiten, begleiten und vollenden muß, und welche sich daher der Sünder vor Allem zu erflehen hat.

Zum Behufe der Gewissenserforschung selbst hat man gleichsam zwei Zeugen gegen sich selbst abzuhören. Der erste Zeuge ist das eigene Gewissen: so oft wollte es früher reden, der Sünder aber erstickte seine Stimme, weil sie ihm unbequem war; es wollte im Auftrage Gottes ihn mahnen, er achtete nicht auf seine Mahnung; nunmehro muß er ihm die Freiheit der Rede, die er ihm geraubt, wieder zurückgeben. Weigert es sich, Zeugniß abzulegen, so ist dieses ein Zeichen, daß es sich selbst zum Mitschuldigen an der Sünde gemacht und man muß ihm dann Gewalt anthun, man muß es gleichsam auf die Folter spannen, indem man es hinweis't auf den ausgestreckten Arm des strafenden Gottes. „Der Gedanke," sagt Augustinus, „übernehme die Rolle des Anklägers, das Gewissen sei der Zeuge, die Furcht aber der Henker[2]."

Der zweite Zeuge, den man gegen sich abhören muß, ist das göttliche Gesetz selbst: denn nach diesem Gesetze und nicht etwa nach den Vorurtheilen oder der Politik der Welt, nicht nach dem Beispiele, den Gewohnheiten, den Ideen der Menschen werden

---

1) Sess. XIV. can. 7. de poenit.

2) Serm. CCCLI. Adsit accusatrix cogitatio, testis conscientia, carnifex timor.

wir einstens gerichtet werden. Und um die Verletzungen des göttlichen Gesetzes genau zu ermitteln, hat man dieses in seinen Geboten und Verboten mit sich selbst oder seinen bisherigen Handlungen gleichsam zu confrontiren, wobei die sogenannten Beichtspiegel besonders für die weniger Gebildeten eine gute Nachhülfe sind.

Uebrigens versteht es sich von selbst, daß die Gewissenserforschung sich nicht allein auf die begangenen Sünden, sondern auch auf die Wurzeln und Ursachen der Sünden, auf die in uns vorherrschenden sündhaften Neigungen u. dgl. zu erstrecken habe. So lange ich die Quellen meiner Handlungen nicht erkannt, habe ich mich überhaupt noch nicht erkannt, und bin ich daher auch nicht im Stande, den Beichtvater die wahre Gestalt meiner Seele erkennen zu lassen. Selbst das anscheinend Gute, das man gethan, darf nicht ungeprüft bleiben; denn wie oft sind diese anscheinend guten Handlungen in sich selbst unrein und verpestet durch die Quelle, aus der sie entsprungen sind.

Wie der heiligen Schrift und der Lehre der Väter zufolge das Gericht der Buße die Stelle des Gerichtes Gottes vertreten und diesem gleichsam vorbeugen soll — „Wenn wir uns selbst richten," sagt der Apostel, „werden wir nicht gerichtet werden" —; so soll der Sünder auch die Untersuchung, die er bei der Buße anstellt, gleichsam als Stellvertreterin der einstigen göttlichen Untersuchung ansehen und sie daher mit aller Strenge vornehmen. Er soll dabei gleichsam zusammennehmen alles Licht seines Geistes, um, wo möglich, sich selbst so zu richten, wie Gott ihn richten wird, um seine Sünden und Gebrechen so genau zu unterscheiden, wie Gott sie unterscheiden wird. Dieses will die heilige Synode von Trient andeuten, wenn sie sagt, die Gewissenserforschung solle eine sorgfältige sein. Was die Dauer derselben betrifft, so muß sie angemessen sein der Dauer der Zeit, die seit der letzten Gewissenserforschung, namentlich seit der letzten Beichte verflossen ist. Je länger diese Zeitdauer, je seltener man während derselben seinen Seelenzustand geprüft hat, je unbekannter man also mit seinem eigenen Inneren ist, desto genauer, strenger und andauernder muß auch die Gewissenserforschung sein. Auf der anderen

Seite soll man jedoch auch nicht in's Extrem gehen, sondern gewisse Gränzen beobachten, wie die christliche Klugheit sie uns vorzeichnet. Es gibt Büßer (die sogenannten Skrupulanten), welche sich in der Erforschung ihres Gewissens nie genug thun, vielmehr, mit sich selbst nie zufrieden, die Untersuchung immer wieder von vorne anfangen und nutzlos sich abquälen und verwirren. Die Beichte ist, wie die heilige Synode von Trient feierlich erklärt, keine carnificina conscientiarum [1]) und Gott, welcher die Weisheit und Billigkeit selbst ist, fordert von uns kein übertriebenes, sondern nur ein vernünftiges Maß von Sorgfalt und Strenge; haben wir dieses angewendet, so wird, selbst wenn der eine oder der andere schwere Fehler uns entgehen und wir ihn daher auch in der Beichte übergehen sollten, bei einem sonst vorhandenen guten Willen, alle seine schweren Sünden zu beichten, die Integrität der Beichte dadurch nicht beeinträchtigt. Die Beichte ist dann, wenn auch nicht materiell, doch formell vollständig [2]).

Nachdem wir diese Bemerkungen vorausgeschickt, lassen sich die Bedingungen, die zur Vollständigkeit der Beichte erforderlich sind, im Einzelnen genauer festsetzen. Zur Vollständigkeit der Beichte gehört nämlich:

a. daß ich alle mir bewußten schweren Sünden beichte, die ich noch nicht gebeichtet oder die ich früher in einer ungültigen Beichte gebeichtet habe.

Wurde in einer früheren gültigen Beichte eine schwere Sünde unverschuldet ausgelassen, so habe ich, wofern ich mich ihrer später wieder erinnere, das Bekenntniß derselben in der folgenden Beichte nachzuholen, obgleich ich dann zur Wiederholung der ganzen Beichte nicht verpflichtet bin.

Die entgegengesetzte Behauptung ist von dem Römischen Stuhle verworfen worden [3]).

---

1) Sess. XIV. cap. V. de poenit.

2) A. a. O.

3) Papst Alexander VII. verdammte folgende These: »Peccata in confessione omissa seu oblita ob instans vitae periculum aut ob aliam causam non tenemur in sequenti confessione exprimere.

Rührte dagegen die Ungültigkeit der früheren Beichte von verschuldeter Auslassung einer schweren Sünde her, so ist später nicht bloß die Eine ausgelassene schwere Sünde zu beichten, sondern es ist dann das Bekenntniß aller seit der letzten gültigen Beichte schon gebeichteten Sünden zu wiederholen; es müßte denn sein, daß dem Beichtvater diese noch genau erinnerlich wären, in welchem Falle er von der nochmaligen Wiederholung absehen darf.

Die Frage, ob man auch zweifelhafte schwere Sünden zu beichten verpflichtet sei, kann einen zwiefachen Sinn haben. Sie kann heißen: ob man verpflichtet sei, schwere Sünden zu beichten, von denen man ungewiß ist, ob man sie begangen; sie kann aber auch heißen: ob man verpflichtet sei, eine begangene Sünde zu beichten, in Betreff derer man zweifelt, ob sie eine schwere oder eine läßliche Sünde sei. Als Probabilist entscheidet der heil. Liguori die erstere Frage nach der bekannten Rechtsregel: in dubio melior conditio est possidentis; auf den vorliegenden Fall angewendet besagt diese Regel, daß man im Zweifel, ob man die schwere Sünde begangen habe, sie zu beichten nicht verpflichtet sei, sei man dagegen darüber gewiß, daß man sie begangen, aber zweifelhaft, ob man sie schon gebeichtet habe, so sei man sie zu beichten verpflichtet. Im ersten Falle nämlich ist die Freiheit, im letzteren ist das Gesetz im Besitzstande.

Da indeß der Grundsatz fest steht, daß man bei Empfang und Ausspendung der heiligen Sakramente den sichereren Theil wählen muß, so folgt, daß man sich der in dieser Art zweifelhaften schweren Sünden allerdings anklagen müsse. Man klage sich ihrer an als zweifelhafter und sollte sich später die Gewißheit herausstellen, so beichte man sie in der nächsten Beichte als gewisse Sünden. Zweifle ich, ob eine begangene Sünde eine läßliche oder eine schwere Sünde ist, so gilt dieselbe Regel. Es ist der sicherste Theil, sie zu beichten, und das Urtheil, ob sie eine schwere oder ob sie eine läßliche Sünde sei, dem Priester anheim zu geben.

b. Zur Vollständigkeit der Beichte ist ferner erforderlich, daß ich die begangenen schweren Sünden mit ihren Umständen beichte. Man unterscheidet aber zwei Arten von Umständen: diese-

nigen, welche auch die Art der Sünde ändern (circumstantiae speciem mutantes) und diejenigen, welche bloß den Grad der Moralität verändern und die Sünde entweder vergrößern oder verringeren (circumstantiae gradum moralitatis mutantes, circumstantiae moralitatem augentes vel minuentes). Daß die die Art ändernden Umstände gebeichtet werden müssen, hat die heilige Synode von Trient klar ausgesprochen [1]). Als Grund, warum diese Umstände in der Beichte anzugeben seien, führt sie an: daß ohne dieselben die Sünden selbst vom Büßer weder vollständig auseinandergesetzt noch dem Richter bekannt gemacht werden und es diesem daher unmöglich sei, die Größe der Verbrechen recht zu beurtheilen und dem Büßer die gebührende Strafe aufzuerlegen. Dieser Grund gilt aber auch für die Umstände, welche den Grad der Moralität ändern, wenigstens bedeutend ändern; daher die Folgerung nahe liegt, daß auch diese zu beichten seien, wenn auch die Synode dieses nicht ausdrücklich ausgesprochen hat.

Auch fordert es der Römische Katechismus geradezu. Er sagt: „Nicht nur die schweren Sünden müssen durch Aufzählen genau angegeben werden, sondern auch die Umstände, welche die Größe derselben bedeutend vermehren oder vermindern" [2]). Meine Beichte muß sich demnach ausdehnen auf den Umstand der Zahl (die ich wenigstens annäherungsweise bestimmen soll), auf den Umstand des Ortes (ob es ein heiliger oder profaner, ein öffentlicher oder geheimer), der Person (d. i. Stand und Charakter entweder meiner eigenen Person oder derjenigen, mit der oder in Beziehung auf die ich gesündigt), auf den Umstand des äußeren Zweckes, auf den Umstand der Art und Weise (ob ich die Sünde aus Bosheit oder Leichtsinn, vorbedacht oder in der Uebereilung beging) und des Motiv's, auf den Umstand der Folgen (des Aergernisses, des bösen Beispiels, des verursachten Schadens), auf den Umstand der Mittel, deren ich mich bedient (ob der Lügen, der Verläumdung, des Betruges, des Verrathes, der Gewalt), und was ähnliche Umstände mehr

1) Sess. XIV. c. V. u. can. 7. de poenit.

2) P. II. c. V. qu. XLI.

sind. Daß ich jedoch bei Angabe dieser Umstände Alles zu vermeiden habe, was dem Priester die Person des Mitschuldigen selbst kenntlich machen könnte, braucht nicht erinnert zu werden [1]), denn ich soll mich selbst, und nicht meinen Mitmenschen anklagen [2]). Nur in einem einzigen Falle ist der Pönitent nicht allein berechtigt, sondern auch verpflichtet, den Namen des Mitschuldigen anzugeben, nicht zwar dem Beichtvater selbst, doch dem Bischofe; der Pönitent hat nämlich dem Bischofe den Namen des confessarius sollicitans anzugeben [3]).

---

1) Es kann allerdings Fälle geben, wo die Beichte einer Sünde sammt ihren Umständen nicht möglich ist, ohne zugleich auch die Person des Mitschuldigen dem Beichtvater kenntlich zu machen. Jemand hätte z. B. mit seiner Schwester Unzucht getrieben, seinem Beichtvater aber wäre bekannt, daß er nur Eine Schwester hat. Hier entsteht nun die Frage, ob man auch in solchen Fällen den Umstand anzugeben habe; ob man also in dem angenommenen Falle verpflichtet sei, die Sünde der Unzucht als einen incestus anzugeben oder ob es genug sei, seine Sünde als einfache Unzuchtsünde zu beichten. Die richtige Antwort auf diese Frage ist, daß allerdings auch in diesem Falle der Umstand anzugeben sei, selbst auf die Gefahr hin, daß der Mitschuldige dem Beichtvater kenntlich gemacht würde. Denn die vollständige Beichte ist durch ein göttliches Gesetz geboten und sie muß daher stattfinden, welche zeitliche nachtheilige Folgen daraus immerhin für mich selbst oder meinen Mitschuldigen entspringen mögen. Auch ist zu bemerken, daß der Mitschuldige durch seine sündige Handlung auf das ihm in Betreff seines guten Rufes zustehende Recht stillschweigend Verzicht geleistet hat. Hat übrigens ein solcher Pönitent Gelegenheit, einem anderen Beichtvater beichten zu können, dem das persönliche Verhältniß nicht bekannt, so hebt sich diese Verlegenheit von selbst.

2) Wie der Pönitent den Namen seines Mitschuldigen nicht nennen darf, so darf der Beichtvater ihn nicht erfragen. Papst Benedict XIV. hat in seiner Bulle „ut primum" ausdrücklich erklärt: daß derjenige Priester, welcher das Beichtkind deßhalb, weil es die Nennung des Mitschuldigen verweigert, nicht absolvirt, sich nicht nur einer schweren Sünde schuldig mache, sondern auch der Strafe der suspensio ferendae sententiae verfallen solle.

3) Nach einer Bulle Papst Benedict XIV., in welcher dieser die Beschlüsse seiner Vorgänger, namentlich Gregor's XV. über diesen nämlichen Punkt ihrem ganzen Umfange nach bestätigt, und zwar, wie er sagt, in der Absicht „damit das Sakrament der Buße, das zur Rettung der sündigen Menschen

In allen Fällen, wo die materielle Vollständigkeit der Beichte physisch oder moralisch unmöglich ist, genügt die formelle, d. h. der redliche Wille, das Bekenntniß aller seiner Sünden vollständig abzulegen, wofern dieses möglich wäre. So sind von der materiellen Vollständigkeit entschuldigt diejenigen, die nach fleißiger Erforschung ihres Gewissens ohne ihre Schuld eine schwere Sünde auslassen [1]; sterbensgefährliche Kranke (wenn Gefahr vorhanden, daß sie vor vollendeter Beichte sterben würden); Stumme und solche, die der Landessprache unkundig sind; doch müssen diese letzteren, damit der Beichtvater als Richter die Lossprechung ertheilen kann, ihre Reue durch andere Zeichen kund geben. Wenn nämlich auch das mündliche Bekenntniß unter allen Arten, seine innere Gesinnung zu offenbaren, die vollkommenste und wenn es auch nach der Praxis und der Vorschrift der Kirche pflichtmäßig ist [2],

---

durch Gottes Erbarmung angeordnet ist, nicht durch die fluchwürdige Gottlosigkeit einig r lasterhaften Priester zum Verderben und Untergange mißbraucht werde." Namentlich legt es Benedikt XIV. den Bischöfen als Pflicht auf, mit aller Strenge und ohne alles Ansehen der Person gegen jeden Priester zu verfahren, welcher sich des Verbrechens der Sollicitation schuldig mache. Nach der eigenen Erklärung der Bulle ist aber unter diesem Verbrechen zu verstehen eine jede Anreizung eines Beichtvaters gegen sein Beichtkind zu einer Sünde gegen das sechste Gebot, so jedoch, daß die Beichte irgend wie als Gelegenheit, Veranlassung oder Vorwand dazu gebraucht wird, gleichviel ob die sollicitirte Person männlichen od r weiblichen Geschlechts, ob die Sollicitation von dem Beichtvater und Pönitenten wechselseitig oder von dem ersteren einseitig ausging, ob darauf eingegangen oder ob sie abgelehnt wurde. Ebenso legt er es in dieser Bulle den Beichtvätern als Pflicht auf, ihre Pönitenten, die sollicitirt sind, auf's strengste anzuhalten, den Namen des schuldigen Beichtvaters d m Bischofe anzugeben und die Lossprechung ihnen so lange zu verweigern, bis sie diese Anzeige gemacht, oder wenigstens das feste Versprechen abgelegt haben, es baldmöglichst thun zu wollen.

1) Conc. Trid. sess. XIV. cap. V. de poenit.

2) Das Concil. Flor. fordert die confessio oris und Benedict XI. in Extrav. Inter cunctas de privil. sagt ausdrücklich: Nisi articulus necessitatis occurrat, sacerdoti facienda confessio oris exigitur. Bemerkenswerth ist, wie sich der heilige Thomas über die Nothwendigkeit des mündlichen Bekenntnisses äußert. Er sagt: „Ex institutione ecclesiae tenetur homo, qui potest, ut verbo confiteatur: non solum propter hoc, ut ore confitens magis erubes-

so ist es doch als solches nicht de essentia sacramenti und kann daher im Falle der Noth durch eine andere Art ersetzt werden. Was diejenigen betrifft, die der Landessprache unkundig sind und keinen Beichtvater haben können, dem sie sich durch Worte verständlich machen könnten, so sind ältere Moralisten der Ansicht, daß sie durch einen Dollmetscher beichten sollen, wenn nicht alle Sünden, doch wenigstens Eine, damit auf Grund des Bekenntnisses dieser Einen die Lossprechung erfolgen könne. Thomas neigt sich dieser Ansicht ebenfalls zu, obgleich er die Kundgebung der Reue durch andere Zeichen (Schrift, Mienen und Geberden) nicht ausschließt[1]. Kommen plötzlich Viele in Todesgefahr, wie bei einem Schiffbruche, beim Beginne einer Schlacht u. dgl., so wird ebenfalls eine materielle Vollständigkeit nicht für erforderlich erachtet. Ja nach Liguori darf der Beichtvater Kranke, wenn große Gefahr der Ansteckung vorhanden ist (z. B. Pestkranke), absolviren, wenn sie ihm auch nur eine einzige Sünde gebeichtet haben[2].

Uebrigens versteht es sich von selbst, daß das vollständige Sündenbekenntniß, wenn die Möglichkeit wieder eintritt, in einer späteren Beichte nachzuholen ist.

Das Auslassen der läßlichen Sünden thut der Vollständigkeit der Beichte keinen Eintrag. Die Kirche hat erklärt, daß das

---

cat, et qui ore peccarit, ore purgetur, sed etiam, quia in omnibus sacramentis accipitur id, cujus est communior usus. Unde et in manifestati one peccatorum convenit uti verbis, quibus homines communius et expressius suos conceptus significare consueverunt. Thom. Quodl. 1. qu. 6. art. 1.

1) In eo, qui usum linguae non habet, sicut mutus, vel qui est alterius linguae, sufficit, quod per scriptum aut nutum aut interpretem confiteatur, quia non exigitur ab homine plus, quam possit. Quando non possumus uno modo, debemus secundum quod possumus; 4 dist. 17; qu. 3. art. 4. qu. 3.

2) Daß der Koncurs der Beichtenden ebenfalls ein hinreichender Grund sei, die Beichte nur halb zu hören: diese Behauptung ist von Innocenz XI. verworfen worden. Die These lautete: „Licet sacramentaliter absolvere dimidiate confessos, ratione magni concursus poenitentium, qualis verb. gr. potest contingere in die alicujus festivitatis aut indulgentiae“ (prop. damn. 59).

Bekenntniß der läßlichen Sünden nicht pflichtmäßig, sondern nur gerathen sei [1]).

2) Weitere durch Wesen und Zweck der Beichte begründete Erfordernisse sind, daß sie:

a. wahr und aufrichtig sei. Auch nur eine einzige Unwahrheit wissentlich eingemischt, sei es, daß man eine begangene schwere Sünde wissentlich verschweigt oder abläugnet, sei es, daß man eine solche zusetzt, macht die Beichte ungültig und zu einer gottesräuberischen Handlung. Eben so wenig darf die Beichte sich hinter zweideutige Worte hüllen, hinter Ausdrücke und Wendungen, welche das Häßliche der begangenen Sünde verschleiern, vermindern oder sie überhaupt dem Beichtvater nicht in ihrem wahren Lichte erscheinen lassen. Einem Pönitenten, der in dieser Weise die Sünde verhüllen und verschleiern kann, fehlt es noch an wahrer Reue; in seinem Herzen wohnt noch die falsche Scham, die seine Sinne verwirrt, und sein Inneres ist von der Sünde noch nicht wahrhaft abgelös't.

b. Die Beichte muß sein demüthig; denn der Beichtende ist ein Büßer, ein Schuldiger, der sich selbst anklagend gleichsam hintritt vor den göttlichen Richterstuhl, um seinen Richter um Gnade und Erbarmen anzuflehen. Als solchem aber ziemt ihm vor Allem Demuth und Zerknirschung. Und diese Demuth, die in seinem Herzen wohnt, wird sich auch in seinem ganzen Aeußeren offenbaren; er erscheint daher vor dem Priester in der Stellung eines Bittenden, mit entblößtem Haupte, kniend auf der Erde, gleich jenem Zöllner, der an der Thüre des Tempels stehen blieb und sich nicht getraute die Augen zum Himmel zu erheben und reumüthig an seine Brust schlug.

c. Die Beichte sei kurz und klar. Es werde Nichts eingemischt, was ihrem Zwecke fremd ist, keine langen, gleichwie zur

1) Koncil. Trident. sess. XIV. de poenit. cap. V.: Venialia, quamquam recte et utiliter citraque omnem praesumptionem in confessione dicantur, quod piorum hominum usus demonstrat, taceri tamen citra culpam multisque aliis remediis expiari possunt. Uebrigens sind auch bloße läßliche Sünden eine hinreichende Materie der Absolution, nur müssen sie dann nicht bloß im Allgemeinen, sondern im Einzelnen namhaft gemacht werden.

Unterhaltung angeknüpften Erzählungen, wodurch die Zeit nutzlos verschwendet wird und die, weit entfernt, den wahren Gegenstand aufzuklären, vielmehr dazu dienen, ihn noch mehr zu verdunkeln.

3) Die Beichte muß abgelegt werden persönlich und vor dem gegenwärtigen Priester. Die entgegengesetzte Behauptung, daß sie auch dem abwesenden Priester mittelst eines Briefes oder eines Boten abgelegt werden könne, ist vom päpstlichen Stuhle verworfen worden[1]).

4) Sie soll endlich sein geheim, d. h. sie soll bloß vor dem Priester stattfinden. Die öffentliche Beichte hat Christus nicht geboten, und wenn in früheren Zeiten denjenigen Büßern, welche sich schwerer Vergehen schuldig gemacht, und öffentlich Aergerniß gegeben hatten, neben und nach der geheimen Beichte öfters noch als eine Art von Buße eine öffentliche Beicht auferlegt ward, so geschah dieses nur im Gefolge der ganzen damaligen Bußdisciplin. Unter den dermaligen Zeitverhältnissen würde die öffentliche Beichte oft mehr Schaden als Nutzen stiften, daher die Kirche in der Regel dieselbe nicht mehr gestattet. Sie ist nur noch Rath in Klöstern.

Eine General-Beichte abzulegen ist nothwendig, wenn die vorausgegangenen Beichten aus irgend einem Grunde ungültig waren. Gerathen ist sie vor der ersten heiligen Kommunion, beim Eintritt in einen neuen Stand (in den Ehe- oder Priesterstand) und an der Schwelle des Todes. Den Skrupulanten sind häufige Generalbeichten geradezu abzurathen.

Wie wichtig es sei, daß man auch bei der Auswahl des Beichtvaters mit Sorgfalt zu Werke gehe, liegt auf der Hand. Der Beichtvater ist nicht nur Richter, sondern auch Arzt, Rathgeber, geistlicher Führer und Gewissensfreund. Hierzu eignet sich nicht Jeder für Jeden und glücklich, wer denjenigen findet, der für ihn der rechte und geeignete ist, der, wie der Römische Katechismus sagt, ausgezeichnet ist durch Reinheit des Lebens, durch Wissenschaft und durch weises Urtheil[2]). Ihm schenke er sein

1) Klemens VIII. verdammte die These: „Licere per litteras seu internuntium confessario absenti peccata sacramentaliter confiteri et ab eodem absente absolutionem obtinere."

2) P. II. cap. V. qu. XLIX.

ganzes Vertrauen, ihn ehre er als einen wahren und treuen Freund und dankbar sei er seiner besonders in seinen Gebeten eingedenk.

Anmerkung. Wie der Sünder verpflichtet ist, seine Sünden zu beichten, so liegt dagegen dem Beichtvater in Absicht auf Alles, was ihm in der Beichte bekannt geworden, die Pflicht der strengsten und unverbrüchlichsten Verschwiegenheit ob (sigillum sacramentale). Diese Pflicht der Verschwiegenheit bezieht sich, wie eben gesagt, auf Alles, was dem Beichtvater in der Beichte bekannt geworden, auf schwere wie auf läßliche Sünden, auf die Umstände der Sünden und auf die Sünden der Mitschuldigen; und sie darf unter keinen Umständen und unter keiner Bedingung, selbst nicht unter Gefahr des Verlustes des Lebens (Johannes von Nepomuck) jemals verletzt werden weder durch Worte, noch durch Zeichen, noch durch Handlungen, selbst nicht durch die leisesten und entferntesten Andeutungen [1]. Auch mit dem Pönitenten selbst darf der Beichtvater über das in der Beichte Vorgekommene außer dem Beichtstuhle nur auf dessen Wunsch und mit seiner ausdrücklichen Bewilligung reden.

§. 183.

III. Die Genugthuung.

Im weiteren Sinne schließt dieselbe auch die Wiedergutmachung des durch die Sünde Andern zugefügten leiblichen oder geistigen Schadens, die sogenannte Restitution, ein. Letztere ist übrigens schon durch die Reue bedingt, denn Niemand bereut z. B. einen Diebstahl, wenn er nicht zugleich des Entwendeten sich entäußert, oder doch hiezu ernstlich entschlossen ist. Die Genugthuung, von der, als dem dritten Theile des Bußsakramentes, hier die Rede ist, ist die Genugthuung im engeren Sinne (satisfactio). Sie besteht in der Leistung derjenigen Bußwerke, welche, wie das Koncil von Trient sich ausdrückt, dienen theils zur

---

1) Die vierte Lateransynode (c. 21.) will die Verletzung des Beichtsigills durch Amtsentsetzung und lebenslängliche Einsperrung des schuldigen Priesters in ein Kloster bestraft wissen. Wer erkennt übrigens darin nicht ein besonderes Walten der göttlichen Vorsehung, daß in der Geschichte kaum ein Beispiel des verletzten Beichtsigills sich aufweisen läßt.

Bewahrung des neuen Lebens und zur Arznei gegen die Schwäche, theils zur Bestrafung und Züchtigung für die vergangenen Sünden [1]). Auch nach der Heilung der geistigen Krankheit bleibt nämlich, wie nach einer schweren körperlichen Krankheit, eine geistige Schwäche, eine vorherrschende Hinneigung zur Sünde zurück, und es werden ferner nach Lehre der Kirche mit der Nachlassung der Schuld und der ewigen Strafen uns nicht auch alle zeitlichen Strafen erlassen. Die Bußwerke nun sollen eben jene zurückgebliebene geistige Schwäche heben und diese noch übrigen zeitlichen Strafen der Sünde tilgen; in der ersteren Beziehung werden sie poenae medicinales, in der letzteren poenae vindicativae genannt.

Diese Genugthuung ist aber theils eine sakramentliche, theils eine außersakramentliche. Die sakramentliche besteht in den dem Pönitenten vom Beichtvater kraft der Schüsselgewalt zur Büßung und Heilung auferlegten Leistungen; die außersakramentliche besteht in den zu jenem Zwecke freiwillig übernommenen Leistungen, so wie in geduldiger Ertragung der uns zu diesem Zwecke von Gott selbst zugesendeten Leiden und Widerwärtigkeiten dieses Lebens. Denn so groß, sagt die heilige Synode von Trient, ist der Reichthum der göttlichen Barmherzigkeit, daß wir nicht allein durch die Strafen, die wir zur Züchtigung unserer Sünden freiwillig übernommen haben, oder die uns nach dem Urtheile des Priesters mit Rücksicht auf das Maß unseres Vergehens auferlegt worden sind, sondern, was der größte Erweis der Liebe ist, auch durch zeitliche von Gott über uns verhängte und von uns geduldig ertragene Leiden bei Gott dem Vater durch Jesum Christum Genugthuung zu leisten vermögen [2]). Wir haben es hier zunächst mit der sakramentlichen Genugthuung zu thun, welche, da sie ein integrirender Bestandtheil des Bußsakramentes ist und mithin auch in ihr noch die Schlüsselgewalt wirkt, durch die reichlichere Zuwendung der Verdienste Jesu Christi zur Sühnung der zurückgebliebenen Sündenstrafen wirksamer ist, als die außersakramentliche [3]). Die Lehren von derselben, insoweit sie

1) Sess. XIV. de poenit. cap. VIII.

2) A. a. O. cap. XI.

3) Amplius valet, sagt der heil. Thomas, ad expiandum pecca-

überhaupt in die Moral gehören, betreffen sowohl den Beichtvater als den Pönitenten.

1) Betreffend den Beichtvater, so ist dieser:

a. verpflichtet, dem Pönitenten, den er absolvirt, eine Buße wirklich aufzuerlegen; denn nach der Ueberlieferung der Väter, nach der steten Praxis der Kirche und der ausdrücklichen Erklärung der Synode von Trient gehört die Buße zur Integrität des Sakramentes [1]. Der Beichtvater ist dazu verpflichtet nicht nur wenn schwere Sünden, sondern auch wenn leichte Sünden oder wenn die schon früher gebeichteten schweren Sünden wieder gebeichtet werden: denn offenbar hieße es das heilige Sakrament verunehren, wenn man es wissentlich seiner Integrität beraubte. Nur den Todkranken, der während der Beichte des Gebrauchs seiner Vernunft beraubt würde, darf er absolviren, auch ohne ihm Bußwerke auferlegt zu haben; denn diese Bedingung ist hier unmöglich, und, wie die alten Theologen sich ausdrücken, ist die Genugthuung, wenn gleich eine pars integralis, doch keine pars essentialis sacramenti, d. h. sie ist ein bloßes, wenn auch nothwendiges, Komplement des Sakramentes, so daß dieses auch ohne die Buße bestehen kann.

b. Der Beichtvater muß dem Pönitenten eine passende und heilsame Buße auferlegen, eine Buße, welche theils strafend, theils heilend ist und theils der Zahl und Schwere der Sünden, theils der Individualität des Pönitenten entspricht nach der ausdrücklichen Erklärung der Synode von Trient [2].

Die Bußen, die er auferlegt, müssen insbesondere nach der

---

tum, quam si proprio arbitrio homo faceret idem opus. Vgl. Quodl. lib. 3. qu. 14.

1) Sess. XIV. cap. 8. u. can. 4.

2) Sess. XIV. cap. 8.: Debent sacerdotes quantum spiritus et prudentia suggesserit pro qualitate criminum et poenitentium facultate salutares et convenientes satisfactiones injungere: ne si forte peccatis conniveant et indulgentius cum poenitentibus agant, levissima quaeque opera pro gravissimis delictis injungendo alienorum peccatorum participes efficiantur. Habeant autem prae oculis, ut satisfactio, quam imponunt, non sit tantum ad novae vitae custodiam etc.

Erklärung der Synode von Trient den zwiefachen Charakter an sich tragen: sie müssen sein züchtigend und heilend zugleich; züchtigend sind sie, wenn sie unserer Sinnlichkeit oder unserem Stolze irgendwie wehe thun; heilend sind sie, wenn sie geeignet sind, die Ursachen und Wurzeln unserer Sünden abzuschneiden, die ungeordneten Neigungen zu ertödten, die Willensschwäche zu stärken, die Gelegenheiten der Sünden zu entfernen und somit einerseits vor dem Rückfalle zu bewahren und andererseits uns im Guten zu befestigen. Nach dem Grundsatze contraria contrariis curantur empfehlen sich in den einzelnen Fällen als geeignete Bußwerke besonders diejenigen Bußübungen, welche den gebeichteten Sünden entgegenstehen; daher das Römische Ritual dem Priester anräth, als Werke der Buße dem Geizigen Almosen, dem Ueppigen Fasten oder andere körperliche Abtödtungen, dem Stolzen Werke der Demuth, dem Trägen Uebungen der Andacht aufzulegen [1]). Als Uebungen der Andacht empfehlen sich aber wieder im Besonderen: öfteres Gebet, tägliche Gewissenserforschung, tägliche Anhörung der heiligen Messe, Betrachtungen, besonders über das bittere Leiden und Sterben Jesu Christi und über die letzten Dinge, geistliche Lesung, öftere Beichte, häufige Erweckung der Akte der göttlichen Tugenden, das Andenken an die Gegenwart Gottes, die Andacht zur seligsten Jungfrau, geistliche Uebungen u. dgl.: Alles Werke, welche in der Regel zugleich unserer verderbten Natur unangenehm oder zuwider sind und daher auch den Charakter eigentlicher Strafen an sich tragen [2]).

---

1) Rituale rom. de sacr. poenit.

2) Zurückführen lassen sich alle Bußen auf folgende drei gute Werke: Fasten, Almosen und Gebet. Unter Fasten wird nämlich hier verstanden jedes Werk der Abtödtung; unter Almosen alle Werke der leiblichen und geistlichen Barmherzigkeit; unter Gebet alle gottesdienstlichen Uebungen. Diese drei guten Werke entsprechen den drei Wurzeln der Sünde: der Fleischeslust, der Augenlust und der Hoffart des Lebens; denn das Fasten ist gerichtet gegen die Fleischeslust, das Almosen gegen die Augenlust und das Gebet gegen die Hoffart des Lebens (Thom. Suppl. Q. 15. art. 3).

Die Buße muß ferner, was namentlich Größe und Schwere betrifft, angemessen sein einerseits der Menge und der Schwere der Sünden und anderseits der Individualität des Pönitenten, nämlich ebenso dem Grade seiner Reue wie dem Maße seiner körperlichen und geistigen Kräfte. Namentlich sind hiebei sorgfältig beide Extreme zu vermeiden: eine allzugroße Milde, und eine allzugroße Strenge. Man sei nicht zu milde, damit man sich, wie die Synode von Trient sagt, nicht fremder Sünden theilhaftig mache und die Sache Gottes nicht einer mißverstandenen Nachsicht, der Eitelkeit oder andern unreinen Rücksichten opfere. Um diese Gefahr zu vermeiden, empfiehlt der Römische Katechismus dem Beichtvater das Studium der alten Bußkanonen, wodurch für jede verschiedene Art der Sünden auch verschiedene Strafen festgesetzt werden. Die alte Disciplin der Buße hat sich zwar geändert, aber der Geist ist doch derselbe geblieben und der Eifer der Bußpriester für die Sache des Herrn darf heute nicht weniger lebhaft und ernst sein, als er es in den ersten Jahrhunderten war. Auf der andern Seite soll man aber auch nicht zu streng sein, man soll nicht streng sein aus Eigensinn, aus Vorurtheil, aus Ostentation und pharisäischer Affektation, nicht streng in Folge einer natürlichen rigoristischen Sinnesweise, aus Unvernunft u. dgl., damit man die Pönitenten nicht zur Verzweiflung bringe, sie nicht mit unerträglichen Lasten belade, und so sie zurückstoße. Das Bußgericht, dem der Priester vorsteht, soll soviel als möglich dem Gerichte Gottes ähnlich sein, und wie Gott nicht bloß gerecht, sondern auch barmherzig ist, wie er die eine Eigenschaft mit der andern verbindet, so soll's auch der Bußpriester. Oft ist es wohl angebracht, daß man dem Pönitenten vorstellt, wie viel schwerere Bußwerke er eigentlich verdient habe, aber im Geiste der Milde, welcher die Kirche beseele, werde ihm eine leichtere Buße auferlegt und man gebe es seinem eigenen Bußeifer anheim, sich außerdem aus eigenem Antriebe Größeres und Schwereres aufzulegen. Die Bemerkung, daß zu lang dauernde Bußwerke nicht immer zweckmäßig sind, wird man durch die Erfahrung bestätigt finden; denn indem sie häufig zuletzt vom Pönitenten vernachläßigt werden, können sie ihm statt zur Auferstehung leicht zum

Falle gereichen. Ist der Beichtvater im Zweifel, ob er in einem einzelnen Falle mehr die Strenge oder mehr die Milde solle vorwalten lassen, so erinnere er sich an die schönen Worte des heiligen Chrysostomus: „Ist es nicht leichter, über zu große Barmherzigkeit als über zu große Strenge Rechenschaft zu geben? Darf da, wo der Hausvater freigebig ist, der Verwalter karg sein? Wenn also Gott gütig ist, warum sollte der Priester hart sein. Willst du dich als Heiligen zeigen; dann sei streng gegen dich, und mild gegen Andere"[1]).

c. Die aufzuerlegenden Bußwerke müssen opera supererogatoria sein; gute Werke, welche an sich schon geboten sind, wie z. B. das Fasten in der Fastenzeit, die sonntägliche Anhörung einer heiligen Messe, Verrichtung des Morgen- und Abendgebetes u. dgl. eignen sich zu Bußwerken schon darum nicht, weil ihnen der eigentliche Strafcharakter abgeht.

d. Eine öffentliche Buße soll dem Römischen Katechismus zufolge nicht für verborgene, wenn auch schwere Sünden, sondern nur für öffentliche Sünden auferlegt werden und selbst für letztere nur unter Umständen.

e. Endlich ist die Buße dem Pönitenten vor der Lossprechung aufzulegen. Die Bereitwilligkeit, mit der er sie entgegennimmt, gibt zugleich ein Kriterium von seiner rechten Disposition ab, wie er denn überhaupt wenigstens dem Willen nach die Buße stets schon vor der Lossprechung vollbracht haben muß. In einzelnen Fällen, besonders wenn der Beichtvater zweifelt, ob der Pönitent die Buße erfüllen werde, kann es auch zweckmäßig sein, die Absolution so lange zu verschieben, bis wenigstens ein Theil der auferlegten Buße ausgeführt worden. Diese vorläufigen Leistungen des Pönitenten bieten dem Beichtvater eine Art von Garantie für die Aufrichtigkeit seiner Reue und seines Vorsatzes dar[2]). In der alten Kirche war dieses sogar das Gewöhnliche, obgleich es auch hier vorkam, daß, wie namentlich bei Verfolgungen und Todesgefahren, schon vor vollbrachter Buße

---

1) Homil. 43. in Matth. c. 23.

2) So Suarez und Delugo.

absolvirt wurde; daher auch die Behauptung, daß überhaupt erst nach wirklich vollbrachter Buße absolvirt werden dürfe, von dem Römischen Stuhle verworfen worden ist[1]).

2) Was den Pönitenten betrifft, so ist dieser:

a. streng verpflichtet, die ihm vom Beichtvater auferlegte Buße bereitwillig zu übernehmen und sie pünktlich zu verrichten. Die Vernachläßigung derselben wird mit Recht als eine Verunehrung des heiligen Sakramentes und als schwer sündhaft betrachtet[2]). Ist eine bestimmte Zeit festgesetzt, so muß die Buße innerhalb dieser Zeit, sonst aber so bald als möglich verrichtet werden.

b. Sollte der Priester aus Mangel an Urtheil und Einsicht dem Pönitenten eine Buße auferlegen, deren Erfüllung ihm moralisch unmöglich ist, so ist dieser allerdings berechtigt, jenem hierüber Vorstellungen zu machen und ihn um die Verwandlung derselben in eine andere entsprechendere zu bitten. Nur darf diesem Begehren keine Selbsttäuschung, keine Weichlichkeit oder falsche Eigenliebe zu Grunde liegen. Der Eigenliebe und falschen Selbstschonung erscheint oft das Lästige und Unbequeme schon als unmöglich, und wie oft wird übersehen, daß es gerade der Zweck der Buße ist, dem Büßer auch wirklich wehe zu thun, sein Fleisch zu kreuzigen, mit einem Worte, ihn zu züchtigen.

c. Unter keiner Bedingung darf der Pönitent die ihm vom Beichtvater auferlegte Buße eigenmächtig in ein anderes, selbst nicht in ein besseres, gutes Werk umändern. Denn die sakramentale Genugthuung muß vom Spender des Sakramentes auferlegt werden, und dem Schuldigen steht nicht das Recht zu, den

---

1) Unter Anderen behauptete dieses Petrus de Osma. Seine These: »Non peracta poenitentia confitentes absolvi non debere« ist vom Papste Sixtus IV. verworfen worden. Drei ähnliche Sätze wurden von Alexander VIII. condemnirt (propp. 16; 17; 18).

2) Einige der älteren Moralisten sind der Ansicht, daß die Vernachläßigung der Buße sowohl für die schweren als für die leichten Sünden schwer sündhaft sei; Andere halten jedoch nur die Vernachläßigung der für schwere Sünden auferlegten Buße für schwer sündhaft, dagegen sie die Vernachläßigung der für eine läßliche Sünde auferlegten Buße nur als läßliche Sünde ansprechen.

Spruch des Richters eigenmächtig zu annulliren oder umzuändern. Auch von einem anderen Priester darf diese Umänderung außer im Bußgerichte nicht geschehen; denn die Buße ist auferlegt worden vermöge der sakramentlichen Schlüsselgewalt und darf daher auch nur vermöge derselben Gewalt, d. h. nur im Bußgerichte oder im Beichtstuhle zurückgenommen oder umgeändert werden [1]).

d. Verrichten soll der Pönitent die Buße im Stande der Gnade, aus einem frommen und übernatürlichen Motive und in der Absicht, Gott für die ihm angethane Beleidigung genugzuthun. Doch ist es die gemeine Ansicht der Theologen, daß die im Stande der Ungnade verrichteten Bußwerke, oder die erst nach einem Rückfalle in eine schwere Sünde verrichteten, nicht nothwendig wiederholt werden müssen. Begünstigt wird diese Ansicht durch den Umstand, daß auch in der alten Kirche, wenigstens in der Regel, die Buße schon vor der Absolution, mithin noch im Stande der Ungnade, verrichtet zu werden pflegte. Im Gefolge dieser Ansicht wird denn auch gelehrt, daß, wie die vor der Absolution verrichteten Bußwerke in der alten Kirche den reatus poenae temporalis aufhoben, dieses auch geschehe durch die Bußwerke, die man verrichte nach der Absolution im Stande der Sünde, deren man sich mittlerweile wieder schuldig gemacht; oder vielmehr, daß ihre genugthuende Wirkung eintrete, sobald das Hinderniß durch die spätere Rechtfertigung gehoben werde.

e. Außer der sakramentlichen Satisfaktion soll der Pönitent, besonders wenn jene zu der Schwere der begangenen Sünden nicht im Verhältniß steht, sich noch aus eigenem Antriebe Ge-

1) Sollte nämlich wegen später eingetretener Umstände die Buße unausführbar, oder sollte sie aufhören zweckmäßig zu sein; so kann sie entweder von demselben Beichtvater, der sie auferlegt hat, oder auch von einem anderen Beichtvater, jedoch nur im Beichtstuhle oder bei neuem Empfange des Bußsakramentes in eine andere umgeändert werden. Ist es derselbe Beichtvater und erinnert sich dieser der früher gebeichteten Sünden noch, so bedarf es der Wiederholung des Bekenntnisses derselben nicht; diese ist aber nothwendig, wenn er sich der früher gebeichteten Sünden nicht mehr erinnert oder wenn der Beichtvater ein anderer ist.

nugthuungswerke auferlegen. Unterstützt und ergänzt wird diese außersakramentliche Genugthuung durch den Ablaß, wodurch die Kirche auf außersakramentlichem Wege vermöge der Zuwendung der Verdienste Jesu Christi und seiner Heiligen die zurückgebliebenen zeitlichen Sündenstrafen mildert oder gänzlich nachläßt. Der Gebrauch der Abläße ist zwar nicht pflichtmäßig, aber doch nach der ausdrücklichen Erklärung der Kirche sehr heilsam. Principiell von denselben keinen Gebrauch machen zu wollen, würde eine durchaus unkirchliche Gesinnung, einen Mangel an Demuth, selbst einen Mangel an wahrer Selbstliebe verrathen. Um einen Ablaß zu gewinnen, muß man sich der genugthuenden Verdienste Jesu Christi und seiner Heiligen theilhaftig machen, wozu erforderlich ist, daß man im Stande der Gnade sei und die von der Kirche vorgeschriebenen guten Werke vollständig, in der vorgeschriebenen Zeit, am vorgeschriebenen Orte und in der vorgeschriebenen Intention verrichte.

§. 184.

Die heilige Oelung.

Dieses Sakrament ist, wie der Glaube lehrt, zwar zur Seligkeit nicht absolut nothwendig, aber doch sehr nützlich zur glücklichen Vollendung des Lebens, woraus sich die Pflicht, es in schwerer Krankheit zu empfangen, von selbst ergibt. Wann bedürfte auch der Mensch wohl mehr jener übernatürlichen Tröstung und Hülfe, wie sie dieses Sakrament darbietet, als in schwerer Krankheit und im Angesichte des Todes, wo, wie der Römische Katechismus sagt, der Feind des Menschengeschlechtes, nachdem er uns während unseres Lebens so oft nachgestellt, gleichsam alle seine Kräfte anstrengt, um uns die Hoffnung auf die göttliche Barmherzigkeit zu entreißen und uns elendiglich zu Grunde zu richten. Offenbar hieße es die Pflicht der Selbstliebe schwer verletzen und undankbar sein gegen den göttlichen Stifter dieses Sakramentes, in diesem wichtigen und entscheidenden Zeitpunkte das hiefür von Christus angeordnete Gnadenmittel leichtsinnig oder freventlich verschmähen zu wollen. Auf den Empfang vor-

bereiten soll man sich durch aufrichtige Reue, durch Erweckung der drei göttlichen Tugenden, und durch gänzliche Ergebung in den Willen des Allerhöchsten.

Empfangen werden kann es, so oft man schwer erkrankt [1]).

§. 185.

Das Sakrament der Priesterweihe und der Ehe.

Für die beiden Stände, welche in der menschlichen Gesellschaft die wichtigsten, ja, welche die Stützen und die Träger dieser Gesellschaft sind, hat Christus in den weisesten und liebevollsten Absichten besondere Gnadenmittel angeordnet: das Sakrament der Priesterweihe und das Sakrament der Ehe.

1) Das Sakrament der Priesterweihe verleiht dem Geweihten nicht allein eine bleibende geistliche Gewalt (die Gewalt zu opfern, die Sünden zu vergeben, zu segnen und andere geistliche Dinge zu verrichten), sondern auch die besondere Gnade, diese Gewalt recht zu gebrauchen und die Pflichten seines höheren Berufes zu seinem eigenen Heile und zum Wohle der Gläubigen treu zu erfüllen. „Denn Gotteswerke," sagt der heilige Thomas, „sind vollkommen; wem er also eine besondere Gewalt verleiht, dem verleiht er auch jenes, was nothwendig ist, dieselbe recht zu gebrauchen. Gleichwie nun die heiligmachende Gnade nothwendig ist, die Sakramente (der Lebendigen) würdig zu empfangen, so ist sie auch nothwendig, dieselben würdig auszuspenden. Durch die Weihe aber wird der Mensch zur Ausspendung der Sakramente bestimmt ...." „Aber hiezu genügt nicht, daß er schlechthin gut sei, sondern er muß es in einem hohen Grade sein, damit jene, welche geweihet werden, gleichwie sie ihrem Stande nach ihren Rang vor dem übrigen christlichen Volke erlangen,

---

1) Koncil. Trid. Sess. XIV. de extr. unct. cap. III. »Declaratur etiam, esse hanc unctionem infirmis adhibendam, illis vero praesertim, qui tam periculose decumbunt, ut in exitu vitae constituti videantur, unde et sacramentum exeuntium nuncupatur. Quodsi infirmi post hanc unctionem susceptam convaluerint, iterum hujus sacramenti subsidio juvari poterunt, cum in aliud simile discrimen inciderint.

so dieses auch an Heiligkeit und Verdiensten übertreffen. Darum ertheilet ihnen Gott bei der Weihe eine reichlichere Gnade, auf daß sie zu größeren Dingen fähig werden"[1]).

Daß zum würdigen Empfange dieses Sakramentes auch eine besondere Vorbereitung erforderlich ist, versteht sich von selbst. Man kann aber eine entferntere und eine nähere Vorbereitung unterscheiden; die entferntere Vorbereitung fordert, daß man sich aneigne den heiligen Sinn und die heilige Wissenschaft: die beiden nothwendigen Bedingungen, den höheren geistlichen Beruf nach den Absichten Jesu Christi zu eigener und der Gläubigen Wohlfahrt zu erfüllen. Die nähere Vorbereitung besteht in den sogenannten geistlichen Uebungen, in der Reinigung der Seele durch die heiligen Sakramente der Buße und des Altars, sowie in der Erweckung und Belebung der drei göttlichen Tugenden.

Derjenige, welcher das Sakrament der Priesterweihe gültig aber unwürdig (im Stande der Ungnade) empfängt, wird zwar ebenfalls der priesterlichen Gewalt theilhaftig und kann sie auch in fortdauernder Unwürdigkeit gültig ausüben, aber er macht sich eines Sakrilegiums schuldig und er macht sich desselben so oft schuldig, als er die priesterliche Gewalt unwürdig ausübt.

Uebrigens soll man, wie Paulus an Timotheus schreibt[2]), die durch die Priesterweihe empfangene Gnade öfters in sich wieder erwecken, wozu ein besonders geeignetes Mittel die geistlichen Uebungen sind.

2) Das Sakrament der Ehe erwirbt den Ehegatten die göttliche Gnade, wodurch sie zur Vollkommenheit des Ehestandes geheiligt werden, d. h. dazu, daß sie in der Furcht des Herrn den Ehestand heilig halten, dessen Bürden in Geduld ertragen, sich gegenseitig heiligen und ihre Kinder christlich erziehen.

Was die Vorbereitung auf dessen würdigen Empfang betrifft, so läßt sich ebenfalls eine entferntere und eine nähere unterscheiden. Zu jener gehört, daß man sich außer den zur Gründung und

---

1) In Suppl. Q. 35. art. 1 u. 3.

2) 2. Tim. 1, 6.

Leitung eines geordneten Hauswesens erforderlichen Kenntnissen diejenige sittliche und religiöse Reife erwerbe, ohne welche der Zweck des christlichen Ehestandes unmöglich zu erreichen ist. Zur näheren Vorbereitung ist erforderlich die Reinigung seiner Seele und die Belebung der religiösen Gesinnung besonders durch den Empfang der heiligen Sakramente der Buße und des Altars. Die Brautleute, sagt der Römische Katechismus, sollen nicht glauben ein weltliches Geschäft zu übernehmen, sondern ein göttliches, zu welchem sie eine ausnehmende Herzensreinigkeit und Frömmigkeit mitbringen müssen, wovon die Väter des a. T. Beispiele geben, welche die Ehen, obwohl sie nicht zur sakramentalen Würde erhoben waren, doch immer mit der größten Ehrfurcht und Heiligkeit verehren zu müssen glaubten. Von denjenigen, welche in unheiliger Gesinnung die Ehe suchen und eingehen, sagt der Engel zu Tobias (6, 16. 17.): „Höre mich und ich will dir anzeigen, welche die sind, worüber der Teufel Gewalt hat. Die nämlich, welche so in den Ehestand treten, daß sie Gott von sich und aus ihrem Herzen ausschließen und ihre Wollust also pflegen, wie ein Pferd und Maulesel, die keinen Verstand haben, über die hat der Teufel Gewalt."

§. 186.

Sonstige öffentliche kirchliche Veranstaltungen.

Außer den bis jetzt namhaft gemachten Bestandtheilen der gemeinsamen öffentlichen Gottesverehrung bestehen in der Kirche noch verschiedene andere Veranstaltungen, an denen Theil zu nehmen die Gläubigen eingeladen werden, indem ihnen dadurch Anlaß und Gelegenheit geboten wird, ihren Eifer für die Ehre Gottes und die Verherrlichung seines Namens auf die mannichfaltigste Weise zu bethätigen.

Es gehören dahin namentlich:

1) die kirchlichen Sakramentalien (vgl. unten die Lehre von unserm Verhalten gegen die Kirche).

2) Die verschiedenen öffentlichen Andachten, als da sind: die sonn- und festtäglichen Nachmittagsandachten, Rosenkranz-, Kreuzwegandachten, der Segen mit dem hochwürdigsten Gute u. dgl.

3) Processionen (litaniae, rogationes), besonders die theophorischen; unter den letzteren steht wieder oben an die Frohnleichnamsprocession, nach dem Ausdrucke der heiligen Synode von Trient der feierliche Triumphzug der über alle und insbesondere über die gegen das allerheiligste Sakrament gerichteten Irrlehren siegreichen Kirche Jesu Christi [1]). Die Processionen überhaupt haben eine Art von Anknüpfungspunkt an dem Einzuge Jesu Christi in Jerusalem, sie sind ein Sinnbild des christlichen Pilger- und Streiterlebens und stellen sich dar als das öffentliche Bekenntniß der Religion. Wie die Geschichte lehrt, reicht ihr Ursprung bis in die frühesten Jahrhunderte der Kirche hinauf.

4) Wallfahrten (peregrinationes sacrae), d. i. andächtige von Einzelnen oder ganzen Gesellschaften unternommene Besuche solcher Stätten, welche der Schauplatz wichtiger religiöser Ereignisse und besonderer Gnadenwirkungen waren, der sogenannten loca thaumaturga [2]). Daß sie, im rechten Geiste ausgeführt, zur Erweckung und Belebung des religiösen Lebens beitragen, kann keinem Zweifel unterliegen. Unter dieser Bedingung wirken sie schon dadurch wohlthätig, daß sie den Menschen von den beengenden Fesseln des alltäglichen, oft so niederziehenden Lebens und der gewöhnlichen häuslichen Sorgen wenigstens auf eine Zeit lang befreien und ihm verstatten, sich ungetheilt mit den Angelegenheiten seiner Seele und mit Gott zu beschäftigen. Und eine durch das Gebet so vieler Tausend und durch so viele wunderbare Gebetserhörungen eingeweihte Oertlichkeit, welchen Eindruck theilt sie nicht von selbst jedem religiös gestimmten, fühlenden Menschen mit? Was der Dichter sagt:

„Die Stätte, die ein guter Mensch betrat,
Ist eingeweiht, nach hundert Jahren klingt
Sein Wort und seine That dem Enkel wieder".

gilt in einem viel höheren Sinne gerade hier.

---

1) Sess. XIII. de ss. euch. sacram. cap. 8. cf. can. 6.

2) Dahin sind unter andern zu rechnen: das heilige Grab zu Jerusalem, die Gräber der Apostel Petrus und Paulus in Rom, das Grab des heiligen Jakobus zu Compostella (in Spanien) und verschiedene andere, besonders der heiligen Jungfrau geweihte Gnadenörter.

In diesem Sinne ward denn auch das Wallfahrten schon in frühester Zeit gegen unberufene Tadler von den Lehrern der Kirche in Schutz genommen, wie dieses namentlich von Augustinus bekannt ist, welcher (im J. 404) zwei seiner Schüler, um ihre Bekehrung zu vollenden, zum Grabe des heiligen Felix schickte, indem er bemerkt: daß Gott zwar überall angebetet werden könne, daß man aber auch nicht zu ergründen vermöge, warum er an einem Orte mehr, am andern weniger Gnaden ertheile[1]). Anderseits soll jedoch nicht geläugnet werden, daß mit den Wallfahrten auch arge Mißbräuche getrieben worden sind und noch getrieben werden. Man kann daher in Beziehung auf das Wallfahrten nur die alte Regel wiederholen: tollatur abusus, sed maneat usus.

5) Bruderschaften (sodalitates), d. h. eigenen religiösen Zwecken gewidmete Vereine, welche von der Kirche sanktionirt und mit verschiedenen geistlichen Wohlthaten, besonders Abläßen, beschenkt sind und durch Beobachtung gemeinsamer Regeln und geistliche Uebungen zusammengehalten werden[2]). In neuerer Zeit, wo der Geist der Association in allen Kreisen so mächtig wirkt, gewinnen die Bruderschaften eine um so höhere Bedeutung und gewiß kann

---

1) Epist. 78. al. 137.

2) Zu den gegenwärtigen am meisten verbreiteten Bruderschaften gehören die sogenannten Marianischen Bruderschaften: die Bruderschaft vom heil. Scapulir, vom heil. Rosenkranze, vom heil. Herzen Mariä, der, jedoch meist nur unter Geistlichen bestehende, Marianische Bund (pactum Marianum), die Bruderschaft vom heiligsten und unbefleckten Herzen Mariä zur Bekehrung der Sünder (gegründet vom Pfarrer Dufriche Desgenettes an der Kirche zu U. L. Frau vom Siege zu Paris im J. 1837); außerdem sind noch besonders zu erwähnen: die Bruderschaften vom guten Tode und der Todesangst, von der christlichen Lehre unter dem Schutze Jesu, Mariä und Joseph (welche die Förderung des christlichen Unterrichts bezweckt), die Missions- oder Xaverius-Bruderschaft (welche für die Verbreitung des Glaubens wirkt), die Sebastians-Bruderschaft (welche mit körperlichen Uebungen und Erheiterungen geistige verbindet und jene durch die Religion heiligt); ferner die Bruderschaften von der heil. Dreifaltigkeit, von den heil. fünf Wunden, zur Verehrung des heiligsten Sakramentes, vom heil. Michael und vom heiligen Joseph.

es im Namen der christlichen Moral nur empfohlen werden, daß man an die eine oder andere sich anschließe, um für gemeinnützige sittliche und religiöse Zwecke nach Kräften mitzuwirken.

§. 187.

3. Die Feier der heiligen Tage und Zeiten.

Der Christ, welcher aus dem Glauben lebt, weiß, daß jeder Tag dem Herrn heilig ist und daß sein ganzes Leben ein beständiger Gottesdienst sein soll. Dieses hindert jedoch nicht, dem Dienste des Herrn besondere Tage und Zeiten vorzugsweise zu widmen. Und betrachtet man den unstäten und wandelbaren Sinn des Menschen, seine geringe Ausdauer im Guten, seinen Hang zum Irdischen, seine häufige Unaufgelegtheit zu höheren göttlichen Dingen, so wird man solche äußere Anregungen und Antriebe zum Dienste Gottes nicht allein gerechtfertigt, sondern sogar nothwendig finden, damit der Mensch durch die zeitlichen Dinge so hindurchgehe, daß er über der Beschäftigung mit ihnen die ewigen nicht verliere. Durch göttliches und kirchliches Gebot sind deßhalb für die Gottesverehrung noch besondere Tage und Zeiten angeordnet worden und es macht die Feier dieser Tage und Zeiten einen Bestandtheil der ordentlichen Gottesverehrung aus. Was die rechte Art und Weise dieser Feier betrifft, so hat die Kirche hierüber besondere positive Vorschriften erlassen, welche bei der Lehre von unserm Verhalten gegen die Kirche werden angezeigt werden. Aber wichtig ist es auch, daß der Christ auf die Idee des Kirchenjahres im Großen und Ganzen eingehe, daß er jede Festzeit im Geiste der Kirche erfasse und mit der Kirche gleichsam selbst durchlebe. Denn das Kirchenjahr soll in seinem stets wiederkehrenden Kreislaufe nicht nur das Historische des Lebens unsers Erlösers und seines erlösenden Wirkens uns in's Andenken zurückrufen; es soll uns auch veranlassen, alle Hauptabschnitte seines Lebens gleichsam persönlich mit zu durchleben, gleichsam auf's neue mit ihm geboren zu werden, mit ihm zu wachsen, mit ihm zu fasten und die Versuchung zu überwinden, mit ihm zu leiden und zu sterben, im Geiste mit ihm aus dem

Grabe aufzuerstehen und gegen Himmel zu fahren und endlich mit seinen Aposteln den heiligen Geist zu empfangen. Ein solches geistiges sich Anschließen an das Leben Jesu Christi, wie es seinen Hauptabschnitten nach im Kirchenjahre gleichsam ewig sich erneuert, würde offenbar den Absichten der Kirche am vollkommensten entsprechen und eines der wirksamsten Beförderungsmittel des religiösen Lebens überhaupt sein. Auch die Festtage der seligsten Jungfrau, wie anderer ausgezeichneten Heiligen, mit denen das Kirchenjahr durchflochten ist, sollen wie Glockentöne an unser Herz schlagen; sie sollen uns gleichsam mit hineinziehen in diesen Strom göttlichen Lebens, das alle wahren Glieder Christi so sichtbar durchdringt. Und was endlich das Kirchenjahr im Ganzen und Großen bezweckt, das bezweckt im Kleinen eine jede einzelne Woche, in der die Hauptakte des gesammten Erlösungswerkes, das bittere Leiden und Sterben Jesu Christi (am Donnerstag, Freitag und Samstag) und seine glorreiche Auferstehung (am Sonntag) gleichsam fortwährend erneuert werden.

§. 188.

Der gemeinsame häusliche Gottesdienst.

Der gemeinsame öffentliche Gottesdienst in der Kirche soll im kleinen Maßstabe sich in der Familie wiederholen. Die Stelle des Priesters vertritt hier der Hausvater, und die Familie mit dem Gesinde vertritt die Stelle der Gemeinde. Glücklich die Familie, wo dieser gemeinsame Gottesdienst in fortwährender Uebung sich erhält, wo Gatte mit Gattin, Eltern mit Kindern, Hausväter und Hausmütter mit dem Gesinde gemeinsam beten und Gott dienen. Auf ihr wird der Segen des Höchsten ruhen. Und bis in diesem Punkte auch die höheren Stände nicht wieder zu der guten alten Sitte zurückkehren, wird es mit den Zuständen der menschlichen Gesellschaft im Großen und Ganzen nicht besser werden. Die Bestandtheile des gemeinsamen häuslichen Gottesdienstes sind: das gemeinsame Morgen-, Abend- und Tischgebet, fromme Lesung, Rekapitulation der Katechese und Predigt, religiöse Besprechungen.

Aber gänzlich verschieden von der wahren christlichen Hausandacht ist das sogenannte Konventikelwesen, welches ein Zerrbild des kirchlichen Gottesdienstes ist, statt dessen Wiederholung und Nachbild zu sein, sowie es denn auch in der Regel zu dem kirchlichen Gottesdienste in einen entschiedenen Gegensatz tritt und geheime oder erklärte separatistische Zwecke verfolgt. Am häufigsten thut es sich im Protestantismus hervor, indem hier der öffentliche Gottesdienst, weil seiner wahren Seele, des Opfers, beraubt, dem Erbauung suchenden Gemüthe keine Befriedigung gewährt.

Die außerordentlichen Akte der Gottesverehrung.

Als solche wurden oben aufgeführt: das Glaubensbekenntniß, der Eid und das Gelübde.

§. 189.

1. Das Glaubensbekenntniß (professio fidei).

1) Das Glaubensbekenntniß im weiteren Sinne (confessio fidei materialis) ist jede Kundgebung seines religiösen Glaubens, mithin ein jeder äußere religiöse Akt; das Glaubensbekenntniß im engeren Sinne (confessio fidei formalis oder professio fidei), und von diesem handelt es sich eben hier, ist die absichtliche Kundgebung des Glaubens, sie geschehe durch Wort oder That.

Es besteht ein ausdrückliches göttliches Gebot, welches uns zum Bekenntnisse unseres Glaubens verpflichtet [1]; aber selbst wenn

---

1) Matth. 10, 32. „Jeder, der mich bekennt vor den Menschen, den werde ich auch bekennen vor meinem Vater, der im Himmel ist." Luk. 9, 26. „Wer sich meiner und meiner Worte schämt, dessen wird sich der Sohn des Menschen auch schämen, wann er kommt in seiner Herrlichkeit und in der seines Vaters und der heiligen Engel". Röm. 10, 10. „Mit dem Herzen glaubt man zur Gerechtigkeit, mit dem Munde aber geschieht das Bekenntniß zur Seligkeit." Mit offenbarer Beziehung auf diesen Ausspruch sagt der heil. Augustinus: „fides officium a nobis exigit et cordis et linguae" (lib. de fid. et symb. c. 1.).

ein solches ausdrückliches Gebot nicht bestände, würde sich jene Verpflichtung theils aus dem Wesen des Glaubens und der der Auktorität der göttlichen Offenbarung schuldigen Ehrfurcht, theils aus der Pflicht des guten Beispiels leicht herleiten lassen. In Uebung dieser Pflicht sind uns Christus und die heiligen Martyrer und Bekenner mit ihrem Beispiele vorangegangen. Doch ist das positive Gebot des Glaubensbekenntnisses nicht immer und unter allen Umständen, sondern nur dann verbindend, wenn die Ehre Gottes oder das Heil des Nächsten dadurch wirklich gefördert werden kann. Dieses findet aber namentlich in folgenden Fällen statt:

a. wenn die rechtmäßige Obrigkeit uns zum Bekenntnisse des Glaubens auffordert (man vgl. das Beispiel Christi und der Apostel).

b. Wenn das Nichtbekenntniß des Glaubens gleich sein würde einer indirekten Verläugnung desselben; wie dieses z. B. der Fall sein würde, wenn man aus menschlichen Rücksichten irgend einer Art unterlassen wollte, seine Ehrfurcht vor dem heiligsten Sakramente an den Tag zu legen.

c. Wenn der christliche Glaube von Andern gelästert, verhöhnt oder verspottet wird, in welchem Falle das Bekenntniß des Glaubens als eine Art von Genugthuung für die der Religion zugefügte Unbild erscheint. Fühle ich mich in diesem Falle zu geschickter Vertheidigung des verhöhnten oder gelästerten Glaubens im Stande, so soll ich dieselbe unternehmen, im entgegengesetzten Falle soll ich zwar, um der guten Sache nicht noch mehr zu schaden, die positive Vertheidigung unterlassen, doch aber auf die eine oder andere Weise, durch ernstes Schweigen, durch Verlassen der Gesellschaft u. dgl. über die der Religion zugefügte Unbild mein entschiedenes Mißfallen ausdrücken.

d. Wenn ich entweder durch das Bekenntniß des Glaubens Andern nützen, wenn ich dadurch z. B. Ungläubige zum Glauben zurückführen, Wankende im Glauben befestigen, oder durch Unterlassung desselben ihnen schaden, z. B. Schwache ärgern, Irrende in ihrem Irrthume, Ungläubige in ihrer Mißachtung der Wahrheit bestärken könnte. In diesem Falle ist das Glaubensbekenntniß schon durch die Pflicht der Nächstenliebe geboten.

Außer diesen Fällen ist es erlaubt, nach Umständen sogar Pflicht, das Bekenntniß des Glaubens zu unterlassen (dissimulatio fidei)[1]), um die Bosheit nicht zur Verfolgung zu reizen, sich selbst nicht geistigen und leiblichen Gefahren oder den Glauben dem Gespötte des Unverstandes Preis zu geben, indem der Herr selbst sagt: „Ihr sollt das Heilige nicht den Hunden und die Perlen nicht den Schweinen vorwerfen, damit sie selbe nicht etwa mit ihren Füßen zertreten und sich umkehren und euch zerreißen"[2]). Auf diesem Grundsatze beruhte die Arcandisciplin in der alten Kirche. Gegen das voreilige unbesonnene fanatische Sichzudrängen zum Martyrthume nach Art der Circumcellionen spricht ebensosehr das Beispiel Christi und der Apostel[3]), wie die ganze Praxis und Anschauungsweise der Kirche; denn so hoch diese auch auf der einen Seite das Martyrthum ehrte, so erkannte sie doch auf der andern Seite diejenigen nicht für wahre Martyrer an, die sich unbesonnen und ohne allen Grund zum Martyrthum hinzugedrängt.

2) Ist aber das positive Bekenntniß des Glaubens nur unter Umständen pflichtmäßig, so ist dagegen die Glaubensverläugnung unter allen Umständen pflichtwidrig und schwer sündhaft, und zwar in einer dreifachen Rücksicht: als Lüge überhaupt, als Lüge in einer der heiligsten Angelegenheiten und als unmittelbarer Frevel gegen Gott. Daher der Ausspruch des Heilandes: „Wer mich verläugnet vor den Menschen, den werde ich wieder verläugnen vor meinem Vater, der im Himmel ist"; und daher von Seiten der Kirche der tiefe Abscheu, den sie jederzeit vor der Sünde der Glaubensverläugnung an den Tag gelegt hat.

Man kann sich aber der Glaubensverläugnung schuldig machen auf direkte, wie auf indirekte Weise; auf direkte Weise, indem man seinen Glauben offen und ganz unbewunden abläugnet; auf in-

---

1) Die dissimulatio fidei ist aber wohl zu unterscheiden von der simulatio fidei. Letztere ist nie erlaubt.

2) Matth. 7, 6.

3) Christus wich bekanntlich mehrmals den Verfolgungen aus, und Paulus ließ sich, um seinen Verfolgern zu entgehen, in einem Korbe von der Stadtmauer herunter; Apst. 9, 25. Vgl. auch Matth. 10, 23.

direkte Weise, indem man solche Handlungen begeht, die entweder ihrer Natur oder dem Herkommen nach auf einen falschen Glauben schließen lassen; sei es, daß man mit Aufgebung des wahren Glaubens dem falschen Glauben wirklich auch im Herzen anhängt, sei es, daß man ihn bloß simulirt. Diese indirekte Art der Glaubensverläugnung ist am meisten bekannt unter dem Namen communio in sacris cum haereticis vel infidelibus, worunter man die aktive Theilnahme an wesentlichen Religionshandlungen der Häretiker oder der Ungläubigen versteht. In der alten Kirche gehörten dahin z. B. die genuflexio oder thurificatio vor einem Götzenbilde, oder das Gebet zu einem Götzen; gegenwärtig gehörte z. B. dahin die Theilnahme am protestantischen Gottesdienste in Gebet und Gesang oder gar an der protestantischen Abendmahlsfeier. Die passive Theilnahme (Anhörung einer protestantischen Predigt oder Beiwohnung des protestantischen Gottesdienstes aus bloßer Neugierde) ist hiermit nicht zu verwechseln.

Kontrovertirt wird die Frage, ob man sich der communio in sacris cum haereticis auch schuldig mache durch Eingehen einer Ehe vor einem protestantischen Prediger und durch die Assistenz bei einer protestantischen Taufe als Pathe.

Was den ersten Punkt betrifft, so hängt die Entscheidung desselben lediglich davon ab, ob man die protestantische Einsegnung der Ehe als bloßen Civilakt oder als eine religiöse Ceremonie betrachte. Da aber die letztere Auffassungsweise, auch im Sinne des Protestantismus selbst, gewiß die einzig richtige ist, so muß man allerdings das Eingehen der Ehe vor einem protestantischen Prediger für eine communio in sacris cum haereticis ansprechen, gleichviel, ob ihm die Einsegnung der Ehe auch durch einen katholischen Pfarrer zur Seite gehe oder nicht und im ersteren Falle, ob sie ihm vorhergehe oder ob sie ihm nachfolge.

Schwieriger ist die Entscheidung des zweiten Punktes. Liguori ist z. B. geradezu der Ansicht, daß die Assistenz bei einer protestantischen Taufe als Pathe erlaubt, unter Umständen sogar wünschenswerth sei, indem man daher Anlaß gewinne, auf die religiöse Erziehung des Kindes später einzuwirken, rücksichtlich es für den wahren Glauben zu gewinnen. Unbedingt möchten wir

jedoch dieser Ansicht nicht beipflichten. Geht nämlich der Katholik auf einen solchen Antrag protestantischer Eltern ohne weiteren Vorbehalt ein, so gibt er damit stillschweigend zu erkennen, daß er auch in dem Sinne auf ihn eingehe, in dem er ihm gemacht worden, d. h. daß er die Pathenstelle nur im Sinne der protestantischen Eltern übernehmen und erfüllen wolle, wodurch er sich eines strafbaren Indifferentismus schuldig macht. Offenbar dürfte er auf den fraglichen Antrag nur dann eingehen, wenn er den Eltern offen erklärte, daß er die Pathenstelle nur als Katholik übernehmen könne, rücksichtlich daß er nach Pflicht und Gewissen bemüht sein werde, für die Erziehung des Kindes in den Grundsätzen des katholischen Glaubens möglichst zu wirken; in Folge wovon freilich die Eltern ihren Antrag wohl von selbst zurückziehen würden. Zwar könnte man einwenden, die Stelle eines Pathen habe im Protestantismus durchaus nicht die gleiche Bedeutung, wie in der Kirche, sondern der Pathe sei hier eigentlich nur T a u f z e u g e. Da aber der Protestantismus den Namen Pathe von der Kirche entlehnt hat, so muß man annehmen, daß er mit dem Namen zugleich mehr oder weniger auch die Sache entlehnt habe, oder doch habe entlehnen wollen. Das Gegentheil wird sich wenigstens schwer beweisen lassen.

2. D e r E i d (juramentum).

§. 190.

B e g r i f f u n d E i n t h e i l u n g d e s E i d e s.

1) Der Eid ist die feierliche Berufung auf Gott als Zeugen und Bürgen zur Bekräftigung einer Aussage (juramentum assertorium) oder einer Zusage (juramentum promissorium); die Aussage bezieht sich entweder auf ein Vergangenes oder auf ein Gegenwärtiges (dictum de praeterito vel praesenti), die Zusage geht auf etwas Künftiges (dictum de futuro). Als eine f e i e r l i c h e Berufung auf Gott wird der Eid definirt, denn jene gewöhnlichen Berufungen auf Gott im alltäglichen Leben, bei denen die Intention des Schwörens fehlt, kann man nicht füglich als Eide ansprechen.

2) Die Berufung auf Gott kann geschehen entweder direkt oder unmittelbar, indem man nämlich bei Gott selbst schwört (juramentum explicitum), oder sie kann auf nur indirekte Weise oder mittelbar stattfinden, indem man bei solchen Gegenständen schwört, die zu Gott in einer speziellen Beziehung stehen, an denen seine Macht, seine Güte, seine Herrlichkeit besonders hervorleuchtet oder worin er als besonders wirksam und gegenwärtig vorgestellt wird: bei den Heiligen, den Reliquien, dem Kreuze, den Evangelien, dem christlichen Glauben u. dgl. (juramentum implicitum)[1]. Ferner kann die Berufung entweder mit oder ohne Herausforderung der göttlichen Strafgerechtigkeit geschehen; im letzteren Falle wird der Eid juramentum invocatorium oder contestatorium; im ersteren wird er juramentum execratorium (Verwünschungseid) genannt. Die gewöhnliche lateinische Formel für den Verwünschungseid ist: Sic me Deus adjuvet. An der Natur des Eides selbst können freilich solche hinzugefügte Verwünschungsformeln nichts ändern; ihr einziger Zweck kann nur sein, den Eindruck der Handlung im Gemüthe des Schwörenden zu verstärken. Der falsch Schwörende verfällt eo ipso der göttlichen Strafgerechtigkeit, mag er sie herausgefordert haben oder nicht, und welche Strafe ihn treffen solle, kann im Grunde nicht er selbst bestimmen. Uebrigens sind für gerichtliche und andere offizielle Eide schon von alter Zeit her bestimmte Formeln ein= für allemal festgesetzt worden; denn ist auch an sich eine jede Formel für genügend anzuerkennen, welche beweis't, daß dem Schwörenden die Idee eines wahren Eides vor Augen schwebt, so wollte man doch aus einer so heiligen und wichtigen Angelegenheit jede Art von Willkühr verbannen und Irrthümer verhüten, wie sie in der Bildung der Eidesformel, wenn sie dem Schwörenden selbst überlassen ist, sich leicht einschleichen können. Außer der Formel hat man für den offiziellen Eid noch andere Feierlichkeiten eingeführt, welche ebenfalls den

---

1) Matth. 23, 16. Formeln wie: bei meinem Schwerte, bei meinem Barte, bei meiner Ehre, bei meinem Priesterworte u. dgl. werden nicht als Schwurformeln angesehen.

Eindruck der Handlung möglichst verstärken sollen. Es gehört dahin die Berührung des Evangelienbuches (ehemals auch der Kapsel mit Reliquien eines Heiligen), die Erhebung der Hand oder einiger Finger (des Daumens und der beiden nächsten Finger, als Ausdruck des Glaubens an Gott den Dreieinigen), das Legen der Hand auf die Brust (so schwören gewöhnlich Kleriker und das weibliche Geschlecht), wovon eben der Name körperlicher Eid herrührt. Auf diese Förmlichkeiten bezieht sich der Unterschied zwischen dem feierlichen (jur. solemne) und dem einfachen Eide (jur. simplex). Der einfache Eid kann auch schriftlich geleistet werden, aber nicht der feierliche, indem sonst der Zweck desselben, den Eindruck zu erhöhen, nicht erreicht würde. Nur bei Stummen und Tauben findet eine Ausnahme statt, wie sie durch die Natur der Sache selbst geboten ist.

§. 191.

Sittliche Würdigung des Eides.

Der Eid ist von verschiedenen Standpunkten aus, vom rein rationellen, wie vom vermeint christlichen, vielfach in Anspruch genommen worden, und bekanntlich ward oder wird er noch von ganzen christlichen Sekten verworfen. Wir unterwerfen die betreffenden Einwendungen einer näheren Prüfung und beginnen mit den vom rationellen Standpunkte aus gemachten.

1) Kant erklärt in seiner „Religion innerhalb der Gränzen der reinen Vernunft" den Eid für eine leere Formel, welche auf Aberglauben oder doch auf einer willkührlichen Konvention der Menschen beruhe und behauptet, daß er für den Gebildeten völlig bedeutungslos sei. Diese Behauptung ist aber in einer doppelten Beziehung sinnwidrig und unhaltbar. Denn selbst angenommen, daß der Eid nur ein rein willkührlich erfundenes oder aus bloßem Aberglauben entsprungenes Beglaubigungsmittel sei, so könnte und dürfte er doch auch dem Gebildeten nicht für ganz bedeutungslos gelten. Besteht nämlich einmal faktisch die woher auch immer entstandene Meinung, daß der Eid ein höheres Mittel der Beglaubigung sei, und wird in Folge davon dem Eidleistenden ein

höherer Grad von Zutrauen geschenkt, so muß schon um deßwillen dem Gebildeten ebenso sehr, als dem Ungebildeten die eidlich beschworene Lüge oder Untreue als ein größerer Frevel erscheinen denn die einfache Lüge oder Untreue; indem die Lüge um so unmoralischer ist, je größer das Zutrauen war, das man in den Lügenden setzte, weil eben dieses größere Zutrauen für ihn ein Motiv mehr sein mußte, nicht zu lügen. Aber die Voraussetzung, daß der Eid willkührlich erfunden oder aus Aberglauben entsprungen sei, erscheint auch vom rein rationellen Standpunkte aus betrachtet ganz unhaltbar. Schon die einfache Thatsache spricht dagegen, daß der Eid bis in das höchste Alterthum hinauf reicht und daß er sich bei allen Völkern findet. Denn eine Einrichtung, die gleichmäßig zu allen Zeiten und bei allen Völkern wiedererscheint, muß, wenn sie nicht aus göttlicher Uroffenbarung abzuleiten ist, wenigstens einem tieferen Bedürfnisse der menschlichen Natur entsprechen, wie sich dieses beim Eide auch leicht darthun läßt. Denn was thut der Schwörende anders, als daß er zu erkennen gibt, der Glaube an Gott als den allwissenden und gerechten Vergelter jeder Lüge und Ungerechtigkeit stehe ihm eben jetzt lebendig vor der Seele, und es übe dieser Glaube gegenwärtig gerade auf ihn seine ganze Wirksamkeit; daß er sich dadurch um so mehr Anspruch erwerbe auf den Glauben und das Vertrauen seiner Mitmenschen, wird Niemand läugnen wollen, da ja die Lüge in der Regel nur daher entspringt, daß der Gedanke an Gott dem Menschen nicht gegenwärtig ist oder doch nicht bestimmend auf ihn einwirkt. Glaubt daher der Mensch nur an Gott als an den allwissenden und gerechten Vergelter menschlicher Handlungen — und dieser Glaube ist die Grundlage jeder Religion —, so muß er auch auf den Eid als höheres Beglaubigungsmittel wie von selbst geführt werden.

Ferner liegt dem Menschen nichts näher, als seine Aussage durch Beibringung eines Zeugen und seine Zusage durch Beibringung eines Bürgen zu bestätigen; wenigstens läßt sich nicht behaupten, daß eine solche Sitte aus Aberglauben oder aus reiner Willkühr herzuleiten sei. So nimmt nun auch der Schwörende Gott zum Zeugen oder zum Bürgen, nicht zwar in dem Sinne,

daß er Gott selbst zur Ablegung des Zeugnisses oder zur Leistung der Bürgschaft aufforderte, sondern indem er seine Mitmenschen auffordert, ihm ebenso zu glauben, als wenn Gott selbst persönlich erschiene und seine Aus- oder Zusage bestätigte. Ein falscher Eid ist aus diesen Gründen auch weit mehr strafbar, als die einfache Lüge; er ist der schnödeste Mißbrauch des Namens Gottes: eine Handlung, die so ruchlos ist, daß man sie bei einem Menschen nicht leicht voraussetzen kann.

Ist daher der Eid nicht aus der Uroffenbarung selbst abzuleiten, was allerdings das Wahrscheinlichere ist, so hängt er doch, weit entfernt, das Erzeugniß abergläubischer Vorstellungen oder rein willkührlicher menschlicher Erfindung zu sein, mit einem wahren Bedürfnisse der menschlichen Natur innig zusammen.

Auch hat man den Eid geradezu für unsittlich erklären wollen, indem man behauptete, er sei an sich eine Verunehrung des Namens Gottes, weil durch ihn der Name Gottes als bloßes Mittel zu selbstischen, niedrigen oder doch irdischen Zwecken herabgewürdigt werde. Die Nichtigkeit dieser Einwendung liegt auf der Hand; denn welches ist der nächste Zweck des Eides? Offenbar doch nur der: das Gewissen des Menschen für Wahrhaftigkeit und Treue zu schärfen — der Zweck, das gegenseitige Vertrauen der Menschen zu erhöhen, ist von jenem selbst erst abgeleitet — daß aber dieser Zweck ein unwürdiger, niedriger, den Namen Gottes entehrender sei: dieses behaupten heißt fordern, daß der Mensch sich zur Erfüllung seiner Pflichten durch den Gedanken an Gott überhaupt nicht aufmuntern solle.

2) Scheinbarer als die genannten Einwendungen sind diejenigen, welche der Offenbarung selbst entnommen sind. Was freilich das alte Testament betrifft, so hat dieses, weit entfernt, den Eid als unerlaubt zu mißbilligen, ihn vielmehr sanktionirt und geheiligt; es schärft wiederholt ein, daß man nicht bei andern Göttern, sondern nur bei dem Namen des wahren Gottes schwören[1]), und daß man schwören solle in der Wahrheit, im Rechte und in der

---

1) 5 Mos. 6, 13.

Gerechtigkeit [1]. Ja, was auffallend ist, Gott selbst erscheint hier als Schwörender; er fügt der Verheißung, die er dem Abraham gab, einen Eid bei, um, wie der Apostel sagt, den Erben seiner Verheißung überschwenglich die Ueberschwenglichkeit seines Rathschlusses zu zeigen [2]; wodurch wenigstens die Vermuthung abgeschnitten wird, als ob es sich mit dem Eide ebenso verhalte, wie mit der Polygamie und der Ehescheidung, die im a. T. um der Herzenshärte der Menschen willen bloß geduldet ward. Bedenken erregend sind dagegen Aussprüche des n. T., wohin namentlich gehören Matth. 5, 33—37 und Jak. 5, 12. An der ersteren Stelle heißt es: „Den Alten ist gesagt worden, du sollst nicht falsch schwören, sondern du sollst dem Herrn halten, was du geschworen hast; ich aber sage euch: Ihr sollt gar nicht schwören, weder bei dem Himmel, denn er ist Gottes Thron, noch bei der Erde, denn sie ist der Schemel seiner Füße, noch bei Jerusalem, denn sie ist die Stadt des großen Königs, noch sollst du bei deinem Haupte schwören, weil du nicht ein einziges Haar weiß oder schwarz machen kannst; eure Rede soll sein: ja, ja; nein, nein; was darüber ist, ist vom Bösen."

Die Stelle bei Jakobus ist nur eine Wiederholung der eben erwähnten:

„Vor Allem, meine Brüder, schwöret nicht, weder bei dem Himmel, noch bei der Erde, noch einen andern Eid: eure Rede sei ja, ja; nein, nein, auf daß ihr nicht dem Gerichte anheim fallet." Faßt man jedoch diese Aussprüche als absolutes Verbot des Eides auf, so setzt man die heilige Schrift mit sich selbst in Widerspruch, und zwar nicht nur die heiligen Schriften des a. T. mit denen des n. T., sondern auch die heiligen Schriften des n. T. unter einander. Denn wenn auch Christus sich selbst direkt keiner Eidesformel bedient hat, so geht er doch auf eine mit Berufung auf Gott an ihn gestellte Frage, auf eine sogenannte Beschwörung, ein [3]; was er nicht hätte thun dürfen, wenn er an gedachter

1) Jerem. 4, 2.
2) 1 Mos. 22, 16; Hebr. 6, 16. Vgl. auch Ps. 110, 3.
3) Matth. 26, 63.

Stelle den Eid für etwas Unerlaubtes hätte erklären wollen. Ferner bedient sich der Apostel an verschiedenen Orten solcher Betheurungsformeln, die, wenn sie die Intention eines Schwures nicht geradezu voraussetzen lassen, doch indirekte Bestätigungen der Erlaubtheit des Eides sind [1]; am bemerkenswerthesten ist, daß er den Eid als Mittel der Bestätigung und der Schlichtung eines jeden Streites betrachtet wissen will, indem er sich eben auf den Schwur bezieht, den Gott selbst gethan: „Denn dem Abraham gab Gott eine Verheißung und da er bei keinem Größeren schwören konnte, schwur er bei sich selbst und sprach: Sehr will ich dich segnen u. s. w. Denn Menschen schwören bei dem Größeren, als sie sind, und der Eid, zur Bestätigung geleistet, macht jedem Streite unter ihnen ein Ende; deßwegen hat Gott, um den Erben seiner Verheißung überschwenglich die Ueberschwenglichkeit seines Rathschlusses zu zeigen, einen Eid beigefügt."

Es bleibt mithin für die fraglichen Stellen nur folgende zwiefache Deutung übrig. Entweder soll dadurch auf jenen idealen Zustand der Menschheit hingewiesen werden, wo der Eid als entbehrlich von selbst wegfallen wird (denn wäre die Menschheit im Großen und Ganzen vollkommen, so bedürfte es keines Eides mehr), oder es sollen dadurch zunächst nur die Mißbräuche damaliger Zeit, namentlich das leichtsinnige Schwören und die Anwendung verfänglicher, pharisäisch casuistischer Eidesformeln gerügt werden. Nach der ersteren, wie nach der letzteren Deutung bleibt der Eid selbst unangefochten; denn wenn auch der ersteren Deutung zufolge das, was den Eid nothwendig macht — das unter den Menschen bestehende Mißtrauen — Bosheit voraussetzt, so ist doch der Eid als solcher nicht böse, oder der Eid ist vom Bösen (a malo est), aber er ist selbst nicht böse (non est malum) [2].

Was den traditionellen Beweis betrifft, so zeigt sich freilich wegen der Zulässigkeit oder Unzulässigkeit des Eides bei verschiedenen Vätern eine Art von Schwanken: so namentlich bei Justi-

1) 2 Kor. 1, 23; 11, 31; Röm. 1, 9; 9, 1; Galat. 1, 20; Philipp. 1, 8; 1 Theſſ. 2, 5. 10.

2) Auguſt. lib. de serm. Dom. in monte c. 17.

nus, Irenäus, Klemens Alexandrinus, Origenes, Chrysostomus, Augustinus. So scheint z. B. Klemens von Alexandrien den Eid einmal zu verwerfen, und dann scheint er ihn wenigstens im Nothfalle wieder zuzulassen. „Der Gläubige," sagt er, „soll in allen Geschäften des Schwörens sich enthalten; denn als ungläubig würde er sich beweisen, wenn er des Eides bedürfte und wenn er nicht einen solchen Wandel führte, daß sein ganzes Leben, einem unverbrüchlichen Eide gleich, die Wahrheit seiner Aussage bestätigte. Erfordert es aber die Noth, so darf der Christ aus bloßer Wahrheitsliebe schwören und er muß den Eid halten, wenn es ihm auch das Leben kosten sollte"[1]). Aehnlich verhält es sich mit Origenes, welcher ihn an manchen Stellen zu verwerfen scheint, doch auch erklärt: die Regel, nicht zu schwören, gelte nur für die Vollkommenen. Deßgleichen mit Augustinus, welcher ihn einmal verwirft[2]) und dann ihn wieder als erlaubt bezeichnet[3]).

Offenbar hatte diese Abneigung verschiedener Väter vor dem Eide mehrfach ihren Grund in den Zeitverhältnissen selbst, indem man häufig versuchte, den ersten Christen abgöttische Eidesformeln aufzudringen, deren Gebrauch natürlich untersagt werden mußte; theilweise beziehen sich diese mißbilligenden, abrathenden Aeußerungen auch nur auf das leichtsinnige Schwören im gewöhnlichen Lebensverkehre[4]). Gleichwohl bleibt der Traditionsbeweis nur ein mangelhafter; dieser Mangel wird aber vollkommen ersetzt sowohl durch die ununterbrochene kirchliche Praxis (sie ist

---

1) Pädag. III, 11; vergl. auch V. u. VII.

2) Epist. 154.

3) Lib. de serm. Dom. in monte c. 17. „Si jurare cogeris, scias de necessitate venire infirmitatis eorum, quibus aliquid suades, quae utique infirmitas malum est. Itaque non dixit: malum est, sed a malo est. Tu enim non malum facis, qui bene uteris juratione, ut alteri persuadeas, sed a malo est illius, cujus infirmitate jurare cogeris.

4) Vgl. Augustinus de mendac. cap. 5. „Apostolus in epistolis suis jurans ostendit, quomodo accipiendum esset, quod dictum est, „Dico vobis non jurare omnino" ne scilicet jurando ad facilitatem jurandi perveniatur et ex facilitate jurandi ad consuetudinem et a consuetudine in perjurium decidatur. Et ideo non invenitur jurasse nisi scribens, ubi consideratio cautior non habet linguam praecipitem.

in diesem Punkte keine bloße praxis in ecclesia, sondern eine praxis ecclesiae), als auch durch die bestimmtesten kirchlichen Erklärungen gegen verschiedene den Eid verwerfende Sekten (Waldenser, Wiklefiten, Wiedertäufer, Quäker u. A.).

3) Nachdem die Unhaltbarkeit der gegen den Eid erhobenen Einwendungen dargelegt und gezeigt worden, daß der Eid erlaubt sei, ist noch hinzuzufügen, daß er auch an sich gut und ein Akt der Gottesverehrung sei. Seine Güte ergibt sich sowohl aus seinem Ursprunge als aus seinem Zwecke. Aus seinem Ursprunge, denn er ist entsprungen aus dem Glauben an Gott, als an den allwahrhaftigen, allwissenden und gerechten Vergelter unserer Handlungen, und er ist als Ausdruck dieses Glaubens ein Akt der Gottesverehrung; aus seinem Zwecke, denn er dient zur Befestigung rechtlicher Verhältnisse oder, wie der Apostel sagt, er wird geleistet zur Bestätigung und macht jedem Streite ein Ende.

§. 192.

Die Bedingungen der erlaubten Eidesleistung und der erlaubten Eidesforderung.

Die Bedingungen der Eidesleistung werden in der Regel zusammengefaßt in den Worten bei Jeremias: Wahrheit (veritas), Gerechtigkeit (justitia), Recht (judicium) [1]).

1) Die Wahrheit (veritas) fordert:

a. daß man bei der (äußeren) Eidesleistung zugleich die Absicht zu schwören habe. Das Gegentheil wäre eine Lüge abscheulichster Art und zugleich eine frevelhafte Entehrung des göttlichen Namens. Mit Recht ward daher vom Papste Innocenz XI. folgende These verdammt: «Cum causa licitum est jurare sine animo jurandi sive res sit levis sive gravis.»

b. Daß der Eid selbst wahrhaft sei, d. h. daß man beim Bekräftigungseide von der Wahrheit seiner Aussage vollkommen überzeugt und daß man beim Versprechungseide ernstlich entschlossen

---

1) Jerem. 4, 2.: Et jurabis, vivit Dominus, in veritate et in judicio et in justitia.

sei, sein Versprechen zu erfüllen. Eines Meineides macht sich derjenige schuldig, der etwas als gewiß beschwört, was ihm nicht gewiß, sondern nur wahrscheinlich ist, und eines Eidbruches macht sich schuldig, wer eidlich etwas verspricht, was er zu erfüllen nicht fest entschlossen ist.

c. Daß man alle Worte, welche den Gegenstand der eidlichen Aussage oder Zusage bezeichnen, in ihrer gewöhnlichen, eigentlichen Bedeutung oder in dem Sinne des Eidabnehmenden verstehe, ohne sich einer Zweideutigkeit (amphibolia) oder eines geheimen Vorbehaltes (restrictio mentalis) zu bedienen. Verdammt wurde von Innocenz XI. der Satz:

«Licet jurare sine animo jurandi, aut non ad mentem judicis juramentum postulantis, sed cum amphibolia vel mentali restrictione.»

2) Die Gerechtigkeit (justitia) fordert: daß der Gegenstand des Eides an sich erlaubt sei, d. h. daß ich nur dasjenige eidlich aussage, was auszusagen mir nicht verboten ist (das mir z. B. in der Beichte bekannt Gewordene darf ich so wenig eidlich als außereidlich aussagen), und daß ich nur dasjenige eidlich zusage, was zu erfüllen nicht sündhaft ist. Etwas Sündhaftes eidlich versprechen ist ein gotteslästerlicher Eid (der Eid des Herodes) [1]); ebenso ist es frevelhaft, etwas eidlich zu versprechen, was man nicht kennt (sich z. B. den Einrichtungen einer Gesellschaft fügen zu wollen, von deren Erlaubtheit man sich nicht zuvor überzeugt hat).

3) Das Recht (judicium) fordert:

a. daß man schwöre wegen eines hinreichenden gerechten Grundes. Der Zweck muß nicht nur erlaubt, sondern auch wichtig und erheblich sein; denn Mangel an Ehrfurcht vor Gott verräth es, ihn bei einer geringen und leichten Sache zum Zeugen anzurufen [2]). Nichts hat der Würde und Heiligkeit des Eides mehr geschadet, als der allzu häufige ungerechtfertigte Gebrauch [3]).

1) Mark. 6, 23 ff.

2) Thom. 2. 2. quaest. 89. art. 2.

3) Sir. 23, 9. 10. August. epist. 29. «Jurandi consuetudine et in perjurium saepe caditur, et semper perjurio appropinquatur.

Als Regel gilt, daß man nur schwöre, wenn man von der rechtmäßigen Obrigkeit dazu aufgefordert wird.

b. Daß man schwöre nach gehöriger Vorbereitung, mit Bedacht und in religiöser Stimmung. Hiezu fordert die Natur des Eides selbst auf.

Wie aber die Erlaubtheit der Eidesleistung an bestimmte Bedingungen geknüpft ist, so ist es auch die Erlaubtheit der Eidesforderung. Man soll vom Andern den Eid namentlich nicht fordern a. um geringfügiger Ursachen willen und b. dann nicht, wenn man moralisch gewiß ist, daß er falsch schwören werde. Besteht keine moralische Gewißheit, sondern nur eine gegründete Furcht, daß der Andere falsch schwören werde, so ist es nicht pflichtmäßig, sondern höchstens nur Rath, von der Forderung der Eidesleistung abzustehen. Die Sittlichkeit würde auch im Allgemeinen gewiß nichts dabei gewinnen, wenn die Maxime herrschend würde, daß man, im Falle eine solche Befürchtung bestände, den Eid ohne Weiteres zurückziehen müsse: nur die Bosheit und die Lüge würden hievon Gewinn ziehen.

§. 193.

Wirkungen des Eides.

1) Die Wirkung des assertorischen Eides ist bloß juridischer Art; sie besteht im Allgemeinen darin, daß eine Aussage dadurch eine besondere Bekräftigung erhält.

2) Die Wirkung des Versprechungseides ist die Verbindlichkeit, das Versprochene zu erfüllen, welche Verbindlichkeit, abgesehen von der größeren oder geringeren Wichtigkeit des Gegenstandes, an sich oder um der Heiligkeit des Eides willen eine strenge und schwere ist.

Unter folgenden Bedingungen ist jedoch das eidliche Versprechen nicht bindend:

a. wenn das Versprechen nicht formell zu Stande gekommen ist, wenn namentlich die zur Gültigkeit eines Versprechens erforderliche freie Einwilligung mangelte, sei es, daß man in einem wesentlichen Irrthume (in einem sogenannten error antecedens, d. i. demjenigen Irrthume, ohne den das Versprechen nicht ge-

geben worden wäre) befangen war, sei es, daß man zum Versprechen mit Gewalt gezwungen wurde. Doch sind, was die Verbindlichkeit des abgezwungenen Versprechungseides betrifft, nicht alle Moraltheologen gleicher Ansicht. Zunächst muß unterschieden werden zwischen dem rechtlich und widerrechtlich erzwungenen Eide. Der rechtlich erzwungene Eid (Soldateneid, Homagialeid u. dgl.) ist natürlich verbindlich; was den widerrechtlich erzwungenen Eid betrifft, sind drei Ansichten denkbar.

α. Ein mir durch schwere Furcht oder Gewalt abgedrungenes eidliches Versprechen ist, wenn nur der Gegenstand selbst erlaubt, verbindend und zwar verbindend durch seinen religiösen Character, obgleich es auf Seiten dessen, dem es geleistet worden, kein Recht begründet. Ich habe z. B. einem Raubmörder, um mein Leben zu retten, eidlich eine bestimmte Summe Geldes versprochen; durch den Eid bin ich verpflichtet, das Versprechen zu erfüllen, der Raubmörder aber ist nicht berechtigt, die Erfüllung zu fordern.

β. Das fragliche eidliche Versprechen ist zwar gültig und die Nichterfüllung desselben an sich nicht erlaubt, aber die geistliche Gewalt kann von der Erfüllung dispensiren (relaxatio juramenti).

γ. Das fragliche Versprechen ist an sich ungültig und es bedarf keiner Dispensation.

Wir möchten uns für die mittlere Ansicht entscheiden; denn selbst vorausgesetzt, daß das Versprechen von vornherein ungültig wäre, so würde man doch, um sich nicht der Gefahr einer Selbsttäuschung auszusetzen, jedenfalls wohl thun, nicht in seiner eigenen Sache zu richten, sondern das Gericht der höheren geistlichen Gewalt anheimzugeben.

b. Wenn das eidliche Versprechen irritirt wird (vergl. unten das von der Irritation der Gelübde Gesagte);

c. wenn die Bedingung, an welche das eidliche Versprechen ausdrücklich geknüpft war, nicht erfüllt worden ist;

d. wenn das Versprochene von vornherein unerlaubt war;

e. wenn die Erfüllung durch die veränderten Umstände physisch oder moralisch unmöglich geworden ist; und endlich

f. wenn derjenige, zu dessen Gunsten man den Eid geleistet hat, auf die Erfüllung freiwillig verzichtet. Man hat zwar be-

stritten, daß der Berechtigte einseitig von der übernommenen Leistung entbinden könne, indem der Eid eine Beziehung auf Gott habe; man darf jedoch nicht übersehen, daß beim Versprechungseide das dem Berechtigten gegebene Versprechen Hauptsache und der Eid selbst nur das Accessorische ist; als Regel aber gilt: cessante principali cessat etiam accessorium.

§. 194.

Der Glaubenseid (juramentum fidei).

Das Charakteristische des Glaubenseides besteht darin, daß er zugleich ein assertorischer und ein promissorischer Eid ist; er ist nämlich ebensowohl das eidliche Bekenntniß seines gegenwärtigen Glaubens, als das eidliche Versprechen, an diesem Glauben für alle Zukunft festhalten zu wollen. Die Kirche fordert einen solchen Eid von allen angehenden Geistlichen, Beichtvätern, Lehrern der Religion in Schulen und Akademien und geleistet wird derselbe auf die Professio fidei Tridentina. Daß der Katholik einen solchen Glaubenseid ablegen kann, unterliegt keinem Zweifel, indem er die Lehre der Kirche als unfehlbar und daher als für alle Zeiten geltend anerkennt. Dagegen erscheint der von dem protestantischen Prediger auf die symbolischen Bücher geleistete Eid jedenfalls als eine Inconsequenz. Sein Glaubenseid kann wohl ein assertorischer, aber kein promissorischer sein, da er, weil ihm eine unfehlbare Glaubensauktorität nicht zur Seite steht, auch nicht unfehlbar darüber gewiß sein kann, daß er das, was er gegenwärtig für wahr hält, auch künftig für wahr halten werde, oder daß er seine gegenwärtige Ueberzeugung niemals mit einer anderen vertauschen werde.

§. 195.

Gegensätze.

Die Sünden, deren man sich in Absicht auf den Eid schuldig machen kann, ergeben sich aus vorstehend Gesagtem von selbst.

1) Gegen die erstgenannte Bedingung eines erlaubten Eides, die veritas, versündigt man sich nämlich:

a. durch den falschen Eid oder Meineid,[1]) d. i. die eidliche Aussage einer wissentlichen Unwahrheit oder die eidliche Zusage, die man zu erfüllen nicht ernstlich entschlossen ist. Selbst heidnische Völker setzten den Meineid in die Reihe der strafwürdigsten Verbrechen; er ist nicht nur eine Lüge der abscheulichsten und schändlichsten Art, sondern auch eine schnöde und frevelhafte Verunehrung des göttlichen Namens und schließt in der Regel auch eine grobe Verletzung der Gerechtigkeit gegen den Nächsten ein. Deßhalb bezeichnet ihn auch die Offenbarung als ein fluchwürdiges Verbrechen [2]).

b. Durch den Eidesbruch, d. i. die freiwillige Nichterfüllung eines eidlichen Versprechens. Wenn auch ein sehr schweres Vergehen, ist er doch nicht in gleiche Kategorie zu setzen mit dem Meineide, indem er nicht gerade denselben Grad der Böswilligkeit voraussetzt.

2) Gegen die zweite Bedingung, die justitia, versündigt man sich durch den sogenannten gotteslästerlichen Eid (die eidliche Aussage oder Zusage dessen, was auszusagen oder zuzusagen unerlaubt ist). Gott wird dadurch gleichsam zum Mithelfer des Bösen gemacht.

3) Gegen die dritte Bedingung, das judicium, versündigt man sich endlich a. durch leichtfertige Annahme oder Zuschiebung des Eides; b. durch Unterlassung der gehörigen Vorbereitung oder durch unehrerbietiges Schwören; c. durch gewohnheitlichen Gebrauch eidlicher Formeln und Mißbrauch des göttlichen Namens im alltäglichen Lebensverkehre.

3. Das Gelübde (votum).

§. 196.

Begriff des Gelübdes.

Das Gelübde ist ein mit Bedacht Gott abgelegtes Versprechen,

1) Unterscheidet man den falschen Eid (pejeratio) von dem Meineide (perjurium), so versteht man unter dem ersteren die Bekräftigung der wissentlichen Unwahrheit durch eidliche Aussage, unter letzterem den Mangel eines ernstlichen Vorsatzes, das eidliche Versprechen zu erfüllen.

2) Zach. 8, 17; Mal. 3, 5; 1 Tim. 1, 8—10.

wodurch man sich zu einem möglichen und besseren Gute verpflichtet [1]). Es ist mithin zu einem Gelübde erforderlich:

1) daß man ein wirkliches Versprechen ablege und nicht etwa einen bloßen Vorsatz mache; der Vorsatz ist der einfache Willensentschluß, irgend etwas zu thun oder zu unterlassen; zum Versprechen wird der Vorsatz erst, wenn sich ihm noch der Wille, sich dadurch einem Anderen zu verpflichten, hinzugesellt.

2) Daß man das Versprechen Gott und nicht etwa einem Heiligen, dem Beichtvater oder sonst einem Menschen ablege; denn das Gelübde ist ein Akt der Gottesverehrung und zwar der unmittelbaren Gottesverehrung.

3) Daß man dieses Versprechen ablege mit Bedachtsamkeit, d. h. mit jener Geistesgegenwart, die zu zurechnungsfähigen Handlungen überhaupt erforderlich ist. Hiemit in Verbindung steht noch;

4) daß man es mit eigener freier Willenszustimmung ablege. Alles, was die freie Zustimmung des Willens aufhebt, verhindert das Gelübde. Dahin gehört z. B. ein Irrthum, der sich auf das Wesen der versprochenen Sache bezieht (error circa rei promissae substantiam); denn indem ein solcher Irrthum die Erkenntniß des versprochenen Objektes verhindert, verhindert er auch, daß dieses Objekt frei gewollt werde. Deßgleichen ein Irrthum, der sich auf den Hauptendzweck des Versprechens bezieht (error circa causam finalem primariam), indem mit der Aufhebung des Motivs, etwas zu wollen, das freie Wollen selbst aufgehoben ist.

5) Endlich muß das Objekt des Gelübdes: a. möglich sein und zwar möglich sein sowohl in physischer als in moralischer Beziehung; denn zu demjenigen, was über meine Kräfte geht, kann ich mich vernünftiger Weise nicht verpflichten wollen; und zu dem, was moralisch unmöglich oder unerlaubt ist, darf ich mich nicht verpflichten wollen.

b. Es muß ein besseres Gut sein, besser nämlich, als das Gegentheil. Es darf mithin der Gegenstand, zu dem ich mich

---

1) Promissio deliberata facta Deo de bono meliori et possibili.

verpflichte, nicht sein: α) ein das größere Gute hindernder, β) ein in jeder Beziehung indifferenter, γ) ein gebotener oder pflichtmäßiger. Das Gott gegebene Versprechen, eine pflichtmäßige Handlung zu thun, kann wenigstens nur im uneigentlichen Sinne Gelübde genannt werden.

§. 197.

Die Realität der Gelübde.

Die Realität der Gelübde hängt ab von der Realität der Räthe. Verwirft man die Räthe, so muß man folgerecht auch die Gelübde verwerfen, und umgekehrt, läßt man jene zu, so muß man auch diese zulassen. Die Realität der Räthe ist aber oben bereits nachgewiesen worden. Nur unter einer Bedingung könnte man, selbst die Realität der Räthe vorausgesetzt, den Begriff eines Gelübdes noch bestreiten: dann nämlich, wenn sich beweisen ließe, daß das Versprechen, wodurch der Mensch sich zu gerathenen guten Handlungen verpflichtet, von Gott nicht acceptirt werde oder nicht acceptirt werden könne: unter dieser Bedingung würde nämlich der Verpflichtungsgrund der Gelübde wegfallen, indem ein Versprechen erst dadurch verpflichtend wird, daß es von demjenigen, dem es geleistet worden, acceptirt werde. Dieses aber läßt sich philosophisch nicht beweisen und aus der Offenbarung läßt sich sogar das Gegentheil beweisen. Im a. T. ist nämlich öfters von Gelübden die Rede, besonders häufig erwähnt findet sich das sogenannte Nasiräer-Gelübde. Die Nasiräer mußten sich der geistigen Getränke enthalten, durften sich das Haar nicht scheeren, und war die Zeit, worauf sich ihr Gelübde erstreckte, zu Ende, so mußten sie das vorgeschriebene Opfer entrichten. Mitunter war auch, wie bei Simson und Johannes dem Täufer, das Nasiräer-Gelübde lebenslänglich. An anderen Stellen wird die Verbindlichkeit der Gelübde auch ausdrücklich ausgesprochen. So heißt es 5 Mos. 23, 21.: „Wenn du ein Gelübde gelobest dem Herrn, deinem Gott, so säume nicht, es zu erfüllen; denn der Herr dein Gott wird es von dir fordern und wenn du säumest, wird es dir zur Sünde angerechnet." Es geht hieraus hervor, daß Gott das ihm durch ein Gelübde abgelegte Versprechen allerdings acceptire.

Im n. T. finden sich zwar keine Stellen, wodurch das Gelübde als ein Akt der Gottesverehrung ausdrücklich sanktionirt würde; daß das n. T. aber in diesem Punkte die Lehre des a. T. nicht zurückgenommen oder abgeändert habe, erhellt schon aus der Thatsache, daß nach dem Zeugnisse der Apostelgeschichte auch der Apostel Paulus ein temporäres Nasiräer-Gelübde auf sich nahm [1]. Biblisch steht mithin die Realität der Gelübde unzweifelhaft fest.

Hat man vom rationellen Standpunkte aus gegen den Begriff des Gelübdes noch die Einwendung gemacht, es werde mit Statuirung von Gelübden dem Menschen die Macht eingeräumt, selbst Pflichten zu creiren, was doch Gott allein zukomme; so ist man hiebei von einer ganz falschen Voraussetzung ausgegangen. Nicht der Mensch, der ein Gelübde ablegt, ist es, der die Pflicht creirt, sondern der Mensch versetzt sich nur in die Lage, wo Gott diese Pflicht für ihn creirt. Er gibt das Versprechen, Gott nimmt es an und in Folge davon verpflichtet er ihn, das Versprechen zu erfüllen. Verhält es sich doch gerade so mit dem Versprechen, das ich meinem Mitmenschen mache. Ich übernehme dadurch allerdings eine Pflicht, aber diese Pflicht habe ich nicht selbst creirt, sondern Gott hat sie creirt, indem er wollte, daß ich das gegebene Versprechen heilig halte. Die höchste verpflichtende Auktorität ist, wie überhaupt, so auch beim Gelübde Gott allein.

§. 198.

Eintheilung der Gelübde.

Die Gelübde werden verschiedentlich eingetheilt. Man unterscheidet:

1) das **persönliche** (votum personale) und das **sachliche** Gelübde (votum reale); der Gegenstand des ersteren ist eine persönliche Leistung, der Gegenstand des letzteren ist etwas Sachliches. Oft sind persönliche und sachliche Leistung in einem Gelübde mit einander verbunden, z. B. beim Gelübde zu fasten und das dadurch Ersparte den Armen zu geben; man nennt dieses ein gemischtes Gelübde (votum mixtum).

1) Apostg. 18, 18; 21, 23–24.

2) Das unbedingte (votum absolutum) und das bedingte (votum conditionatum); das erstere wird ohne Bedingung, das letztere bedingnißweise abgelegt.

3) Das lebenslängliche (votum perpetuum) und das zeitweilige (votum temporale); das erstere wird abgelegt für die ganze Lebenszeit; das letztere für eine bestimmte Zeit.

4) Das feierliche (votum solemne) und das einfache (votum simplex); das erstere wird abgelegt durch Empfang einer höhern Weihe oder durch Eintritt in eine von der Kirche approbirte religiöse Körperschaft.

Als Nebenarten sind noch aufzuführen die Strafgelübde (vota poenalia) und die Gelübde zu Gunsten eines Dritten (vota in favorem tertii). Unter Strafgelübden werden solche verstanden, wodurch man sich verpflichtet, dieses oder jenes gute Werk als Strafe auf sich zu nehmen für den Fall, daß man sich dieser oder jener Sünde wieder schuldig machen werde. Durch die Gelübde zu Gunsten eines Dritten verpflichtet man sich, zu Gunsten eines Dritten etwas zu thun oder zu leisten.

§. 199.

Religiös-sittlicher Werth der Gelübde.

Mit gewohnter Schärfe und Klarheit spricht sich über den Werth der Gelübde Thomas aus. In dreifacher Hinsicht, sagt er, ist es besser und verdienstlicher, ein gutes Werk als ein gelobtes (cum voto), denn es als ein nicht gelobtes (sine voto) zu verrichten.

1) Ist das Gelübde ein Akt der Gottesverehrung; die gerathenen guten Handlungen erhalten dadurch, daß man sie als gelobte Handlungen verrichtet, zu Gott eine unmittelbare Beziehung; sie sind gewissermaßen Opfer, die man Gott darbringt und haben mithin einen zwiefachen Charakter der Güte. Wer ein gerathenes gutes Werk, ohne es gelobt zu haben, vollbringt, vollbringt nur Eine gerathene gute Handlung; wer es aber als Gelübde vollbringt, der vollbringt in einem und demselben Akte zwei gerathene gute Handlungen (ein consilium de faciendo und ein consilium de vovendo), indem das Geloben selbst eine gute Handlung ist.

2) Wer etwas gelobt und es dann vollbringt, dessen Willenshinopferung an Gott hat eine höhere Stufe erreicht, als wer ein Gerathenes vollbringt, ohne es gelobt zu haben. Denn, indem man Gott etwas gelobt und das Gelobte vollbringt, opfert man sich Gott nicht nur in Absicht auf den Willensakt, sondern auch in Absicht auf die Willenskraft; man gibt Gott, nach dem Ausdrucke des heiligen Bernard, nicht nur die Früchte, sondern auch den Baum: die Früchte, weil man ihm die Willensakte, den Baum, weil man ihm die Willenskraft selbst unterwirft.

3) Verleiht das Gelübde dem Willen eine feste Richtung auf das Gute; und eben der für das Gute entschiedene, im Guten befestigte Wille macht die Vollkommenheit der Tugend aus [1].

Diese Gründe bestehen mehr oder weniger selbst dann, wenn das Objekt der Gelübde eine einzelne gerathene gute Handlung ist und wenn das Gelübde auf eine bestimmte Zeit beschränkt wird; die erhabensten Gelübde aber sind die lebenslänglichen und feierlichen, durch die man in einen religiösen Stand eintritt. Indem der Mensch solche Gelübde auf sich nimmt, verpflichtet er sich nicht etwa nur dann und wann — etwa im Zustande erhöhter religiöser Begeisterung —, sondern er verpflichtet sich für die ganze Zeit seines Lebens dem einladenden Willen Gottes sich zu unterwerfen. Die einzelnen Akte der Hinopferung seines Willens an Gott werden so zu einem großen zusammenhängenden Akte, zu einem continuirlichen Willensopfer.

Sind aber dem Gesagten zufolge die Gelübde als Offenbarungen einer höheren Tugend zu betrachten, so erscheinen sie auf der andern Seite zugleich als natürliche und übernatürliche Tugendmittel. Sie sind natürliche Tugendmittel, denn jede gute Handlung ist selbst gut und zugleich wieder Mittel zum Guten; sie wirkt auf die religiös-sittliche Gesinnung stärkend und belebend zurück und zwar in um so höherem Grade, als sie selbst bedeutender und großartiger ist. Sie sind übernatürliche Tugendmittel; denn wer Gott Opfer bringt, erhält von ihm übernatürliche Gnaden als Lohn zurück.

Freilich haben die Gelübde, besonders die lebenslänglichen,

1) Thom. 2. ?. qu. 88. art. 6.

so hoch man auch ihren Werth anzuschlagen hat, doch zugleich auch eine bedenkliche Seite. Die religiöse Begeisterung, aus der sie hervorgingen, tritt oft wieder zurück, oder verliert sich auch wohl ganz wieder, und es wird nun die Uebung des Gelobten als Last und Frohndienst empfunden; Unzufriedenheit erwacht und weit entfernt, daß dann der Mensch durch Entsagen und Entbehren veredelt würde (das bloße Entsagen und Entbehren, welches nicht von der Liebe getragen wird, macht überhaupt Niemanden vollkommen), wird seine Tugend selbst leicht der Gefahr ausgesetzt[1]. Nur liegt dann die Schuld nicht am Gelübde, sondern an der Gebrechlichkeit und Schwäche des Gelobenden und es geht hieraus nur so viel hervor, daß man besonders schwierige und lebenslängliche Gelübde nicht ablegen solle mit vorschneller Hast und nicht ohne genaue demüthige Selbstprüfung oder ohne den eingeholten Rath eines weisen Seelenführers.

§. 200.

Ordensgelübde (der Stand der Vollkommenheit).

Wie schon im vorigen §. angedeutet ward, sind die erhabensten Gelübde die Ordensgelübde oder die Angelobungen der drei evangelischen Räthe: der freiwilligen Armuth, der jungfräulichen Keuschheit und des Gehorsams oder der gänzlichen Unterwerfung seines Willens unter einen Obern. Die drei evangelischen Räthe sind gleichsam die drei vorzugsweise sogenannten guten Werke — Fasten, Beten und Almosengeben — in ihrer höchsten Potenz.

Die jungfräuliche Keuschheit ist ein potenzirtes Fasten, denn unter allen sinnlichen Lüsten, deren Beherrschung eben Fasten im weiteren Sinne ist, — ist offenbar die heftigste und stärkste Lust die geschlechtliche: wer diese beherrscht, von dem läßt sich voraussetzen, daß er auch Herr aller übrigen sei; denn, wer das

1) Vgl. August. ep. 127. al. 45. „Quia jam vovisti, jam te obstrinxisti, aliud facere tibi non licet. Non talis eris, si non feceris, quod vovisti, qualis mansisses, si nihil tale vovisses. Minor enim tunc esses, non pejor. Modo autem tanto (quod absit) miserior, si fidem Deo fregeris, quanto beatior, si persolveris.

Höhere und Schwierigere vermag, vermag auch das Geringere und Leichtere. Die jungfräuliche Keuschheit ist aber die vollkommenste Art der Beherrschung jener Lust. Die freiwillige Armuth ist ein potenzirtes Almosengeben, denn sie ist Hingeben alles dessen, was man als sein eigen besitzt, um Christi willen.

Der freiwillige Gehorsam ist ein potenzirtes Gebet, eine potenzirte gottesdienstliche Uebung, indem man durch ihn seinen eigenen Willen einem höheren Willen gleichsam unwiderruflich gefangen gibt, um Gott ausschließlich zu dienen. Sind nun die drei vorzugsweise guten Werke der Inbegriff alles dessen, was uns zu thun überhaupt geboten ist, so sind die drei evangelischen Räthe der Inbegriff alles dessen, was uns zu thun überhaupt gerathen ist; so daß alle andern Räthe sich auf diese drei zurückführen lassen. Aber aus den im vorigen §. entwickelten Gründen ist es vollkommener, diese drei evangelischen Räthe vermöge eines lebenslänglichen Gelübdes zu erfüllen; und darin besteht eigentlich der Stand der Vollkommenheit (status religionis).

Aus einem etwas andern Gesichtspunkte faßt diesen Gegenstand Thomas auf, ob er gleich zum nämlichen Resultate gelangt. Der Stand der Vollkommenheit, sagt er, kann aus einem dreifachen Gesichtspunkte betrachtet werden: als Uebung, die Vollkommenheit der Liebe anzustreben, als Befreiung des Gemüthes von allen äußeren Sorgen oder Unruhen, als eine Art fortgesetzten Brandopfers. Dieses Dreifache nun wird eben durch die genannten drei Gelübde geleistet.

1) Der Stand der Vollkommenheit stellt sich dar als Uebung, die Vollkommenheit der Liebe anzustreben. Denn diese Uebung fordert, daß man Alles von sich entferne, wodurch man gehindert werden könnte, mit allen Affekten seiner Seele zu Gott hinzustreben. Diese Hindernisse aber sind dreifacher Art: a. die Begierde nach äußeren Glücksgütern, und diese wird besiegt durch das Gelübde der Armuth; b. die Begierde nach sinnlichen Ergötzungen, unter denen die fleischlichen den ersten Rang einnehmen, und diese wird besiegt durch das Gelübde der Keuschheit; c. die Unordnung des menschlichen Willens, und diese wird besiegt durch das Gelübde des Gehorsams.

2) Der Stand der Vollkommenheit stellt sich dar als Befreiung des Gemüthes von allen äußeren Sorgen und Unruhen. Diese Sorgen und Unruhen macht sich der Mensch vorzüglich um folgende drei Dinge: a. um die Verwaltung der ihm zugehörigen äußeren Güter, und diese Sorge wird ihm genommen durch das Gelübde der Armuth; b. um die Leitung seiner Frau und seiner Kinder, und diese Sorge wird ihm genommen durch das Gelübde der Keuschheit; c. um die Einrichtung seiner eigenen Willensakte, und diese Sorge wird ihm genommen durch das Gelübde des Gehorsams.

3) Der Stand der Vollkommenheit stellt sich dar als eine Art fortgesetzten Brandopfers, wodurch man sich selbst Gott gänzlich darbringt. Die genannten drei Gelübde sind wirklich ein solches fortgesetztes Brandopfer. Ein Brandopfer bringt der Mensch dar, wenn er Alles, was er hat, Gott opfert. Es hat aber der Mensch ein dreifaches Gut: a. die äußeren Glücksgüter, und diese opfert der Mensch Gott gänzlich durch das Gelübde der freiwilligen Armuth; b. das Gut seines Leibes; dieses opfert der Mensch Gott vorzüglich durch das Gelübde der Keuschheit, wodurch er auf die größte unter allen leiblichen Ergötzungen Verzicht leistet; c. das Gut seiner Seele, und dieses opfert der Mensch Gott durch das Gelübde des Gehorsams, indem er dadurch seinen eigenen Willen Gott darbringt und der Wille dasjenige Vermögen ist, wodurch er sich aller andern Kräfte und Vermögen seiner Seele bedient[1]).

§. 201.

Verbindlichkeit der Gelübde und Erlöschen derselben.

1) Jedes gültig abgelegte Gelübde verbindet im Gewissen; durch die Verletzung desselben verletzt man die Ehrfurcht gegen Gott selbst und macht sich somit einer Sünde schuldig[2]). Das Gelübde kann schwer und leicht verbinden, je nach der größeren oder geringeren Wichtigkeit der Materie und der Intention des

---

1) Thom. 2. 2. qu. 186. art. 7.

2) Vgl. Ps. 49, 14; 5 Mos. 23, 21; 4 Mos. 30, 4; Eccles. 5, 3.

Gelobenden. Persönliche Gelübde verpflichten nur die Gelobenden; Realgelübde, welche am Besitzthum haften, gehen über auf die Erben, für welche die Erfüllung derselben eine Pflicht der Gerechtigkeit ist. Hat der Gelobende eine Zeit festgesetzt, so muß das Gelübde in der festgesetzten Zeit, sonst so bald als möglich erfüllt werden.

2) Die Verbindlichkeit eines Gelübdes kann erlöschen:

a. durch Kommutation, Irritation und Dispensation.

α. Die Kommutation ist die Umwandlung des gelobten Objektes in ein anderes Objekt. Ist dieses Objekt, worein das gelobte Objekt umgewandelt werden soll, ein entschieden besseres Gut, so kann die Kommutation durch den Gelobenden selbst geschehen. So galt z. B. in der Kirche immer der Grundsatz, daß die persönlichen Gelübde sämmtlich von den Gelobenden selbst mit dem Eintritte in einen religiösen Orden vertauscht werden können, indem die drei Ordensgelübde für werthvoller und vorzüglicher gelten. Dagegen kann die Kommutation in ein gleiches oder in ein geringeres Gut, da sie schon eine Art von Dispensation einschließt, nur durch die kirchlichen Oberen vorgenommen werden.

β. Die Irritation ist die Verungültigung des Gelübdes durch diejenigen, zu denen der Gelobende in dem Verhältnisse der Unterwürfigkeit oder doch in solchen Rechtsverhältnissen steht, daß er bei Ablegung seines Gelübdes an ihre Zustimmung gebunden war. In dem Verhältnisse der Abhängigkeit und Unterwürfigkeit stehen unmündige Kinder (nach kirchenrechtlichen Bestimmungen Mädchen bis zum zwölften, Knaben bis zum vierzehnten Lebensjahre) zu ihren Eltern, Ordensleute zu ihren Obern. Die Eltern können somit die Gelübde ihrer unmündigen Kinder, Ordensvorsteher die Gelübde ihrer Untergebenen (mit Ausnahme des Gelübdes, in einen strengeren Orden zu treten) verungültigen. Diese Verungültigung wird genannt die direkte im Gegensatze zu der Verungültigung, welche stattfindet durch diejenigen, zu denen der Gelobende in rein rechtlichen Verhältnissen steht, oder in deren Rechtssphäre der Inhalt seines Gelübdes eingreift (indirekte Irritation). So kann der Ehegatte, welcher mit seiner

Ehegattin Gütergemeinschaft hat, ihr ohne seine Zustimmung abgelegtes Gelübde, eine gewisse Summe den Armen zu vermachen, irritiren. Der Ehegatte kann das von seiner Ehegattin ohne seine Zustimmung abgelegte Gelübde jungfräulicher Keuschheit irritiren, und der Herr das Gelübde seines Knechtes, wodurch sein eigenes Recht beeinträchtigt wird.

Zwischen der direkten und indirekten Irritation findet insofern ein Unterschied statt, als das Gelübde durch die erstere für immer aufgehoben, durch die letztere dagegen nur suspendirt wird. Das direkt irritirte Gelübde war an sich und von vornherein ungültig und die Irritation ist nur die Ungültigkeitserklärung; das indirekt irritirte aber war an und für sich gültig; seine Erfüllung muß nur so lange suspendirt bleiben, als der gelobte Gegenstand dem Rechte eines Dritten unterworfen ist. Uebrigens bedarf es kaum der Erinnerung, daß man das Recht, abgelegte Gelübde zu irritiren, auf eine erlaubte Weise nur dann ausübe, wenn hinreichende Gründe vorhanden sind, indem man sonst sein Recht gegen das Wohl des Nächsten und gegen die Ehre Gottes mißbrauchen würde.

γ. Die Dispensation oder die Entbindung von einem Gelübde geschieht durch die kirchlichen Obern. Die Dispensation ist von der Irritation dadurch unterschieden, daß sie einen andern Urheber hat, daß sie nur eintreten kann auf den Wunsch des Gelobenden (die Irritation kann auch gegen Wunsch und Willen des Gelobenden eintreten), und daß sie endlich ungültig ist, wenn dazu kein gerechter Grund vorhanden war. Die ordentliche Gewalt, von Gelübden zu dispensiren, steht nur den kirchlichen Obern zu, welche die äußere Jurisdiktionsgewalt besitzen, dem Papste in Beziehung auf alle Gläubigen und auf alle Gelübde; dem Bischofe in Beziehung auf alle Gelübde in seiner Diöcese und dem Abte in Beziehung auf alle Gelübde der ihm untergebenen Mönche. Doch sind dem Papste folgende drei Gelübde reservirt: das Gelübde, in einen approbirten Orden zu treten; das Gelübde steter jungfräulicher Keuschheit und das Gelübde einer Wallfahrt nach Rom, Jerusalem und Compostella.

Uebrigens dispensirt die Kirche nur aus den wichtigsten

Gründen oder vielmehr sie kommutirt in der Regel nur das Objekt der Gelübde, in ein anderes gutes Objekt.

b. Das bedingte Gelübde hört auf verbindend zu sein, wenn die Bedingung, an welche es geknüpft war, nicht eintritt.

c. Ferner hört das Gelübde zu verbinden auf, wenn der Grund oder Zweck desselben aufhört nach der Regel: cessante causa cessat effectus. Ein Sohn gelobt z. B. ein Jahr lang in jeder Woche einige Tage zu fasten, damit Gott dem kranken Vater die Gesundheit wieder verleihe. Stirbt der Vater inzwischen, so hört der Zweck dieses Gelübdes und damit auch die Verbindlichkeit desselben auf.

d. Endlich hört das Gelübde auf verbindlich zu sein, wenn sein Objekt aufhört, ein besseres oder ein mögliches Gut zu sein.

§ 202.

Uneigentliche Gelübde.

Unter uneigentlichen Gelübden versteht man solche, die zu ihrem Gegenstande nicht eine gerathene, sondern eine pflichtmäßige gute Handlung haben. Man hat es zwar bezweifelt, ob solche uneigentliche Gelübde überhaupt stattfinden könnten: aber warum sollte der Mensch, wie er bloße gerathene Handlungen durch ein Gelübde zu pflichtmäßigen erheben kann, nicht auch pflichtmäßigen Handlungen durch ein Gelübde eine höhere Bedeutung verleihen können. Denn offenbar heißt es doch, einer Pflicht eine höhere Bedeutung verleihen, wenn man Gott verspricht, durch genaue Erfüllung derselben ihm auf eine ganz besondere Weise ein Opfer seines Gehorsams darzubringen; war die Pflicht eine unwichtige, so wird sie dadurch eine wichtige, war sie eine rein sittliche, so wird sie dadurch eine religiöse, und verletzt man sie, so ist die Sünde schwerer.

Zweifelhafter aber könnte man über den sittlichen Werth solcher uneigentlichen Gelübde sein. Nach einer Seite hin erscheinen sie nämlich so wenig als Offenbarungen einer höheren Tugend, daß sie vielmehr nur aus dem Bewußtsein einer gewissen sittlichen Schwäche hervorgehen. Denn was anders, als eben dieses Bewußtsein unserer sittlichen Schwäche oder unserer öfteren

Untreue gegen die Pflicht, sollte uns dazu bestimmen können, eine unwichtigere Pflicht in die Sphäre einer wichtigeren zu erheben. Je vollkommener unsere Tugend ist, desto mehr werden wir bemüht sein, nicht bloß die wichtigen, sondern auch die unwichtigen Pflichten zu erfüllen, nicht bloß im Großen, sondern auch im Kleinen treu zu sein, wie ja auch die Verdienstlichkeit einer guten Handlung nicht immer im geraden, sondern oft im umgekehrten Verhältnisse zur Wichtigkeit der geübten Pflicht steht.

Auf der andern Seite läßt sich aber auch nicht verkennen, daß solche uneigentliche Gelübde wenigstens ein sittliches Bestreben und eine Sehnsucht nach einer vollkommneren Tugend verrathen, und daß sie öfters wirksame Tugendmittel sein können. Und in diesem Betracht sind sie allerdings nicht ohne Werth.

Die mittelbare Gottesverehrung.

§. 203.

1. Die Verehrung der Engel und Heiligen [1]).

1) Mittelbar wird Gott in den Engeln und Heiligen verehrt; denn, wunderbar in allen seinen Werken, ist Gott besonders wunderbar in seinen Heiligen (mirabilis Deus in sanctis suis) [2]); indem diese von allen seinen Werken eines der wunderbarsten und größten sind und somit in ihrer Größe und Herrlichkeit seine eigene Größe und Herrlichkeit glänzend wiederstrahlt. Ehren wir demnach die Heiligen, so ehren wir Gott selbst; wir ehren die Wunder und Wirkungen seiner Gnade, wodurch er sie vorherbestimmt, wodurch er sie berufen, geheiligt, beseligt und verherrlicht hat; oder, es kehrt alle Liebe und Verehrung, die wir ihnen erweisen, auf ihn, als ihren letzten Grund, zurück. Dieser innige Zusammenhang zwischen der Verehrung Gottes und der Verehrung der Heiligen wird auch von der heiligen Synode von Trient ausdrücklich hervorgehoben [3]), und er ist in der Kirche zu allen Zeiten anerkannt und geltend gemacht worden.

---

1) Wir ziehen hier natürlich nur die moralische Seite der Verehrung der Engel und Heiligen in Betracht.

2) Ps. 67, 36.

1) Konc. Trid. Sess. XXV.

2) Die Verehrung der Engel und Heiligen selbst (dulia im Gegensatze zu latria) findet statt a. durch besondere Erweise der Hochachtung, die sich auch auf die Reliquien und Bilder der Heiligen erstreckt; b. durch Anrufung ihrer Fürbitte; c. durch Nachahmung ihres Beispiels; d. durch fromme Feier ihrer Feste.

3) Vor allen andern Heiligen gebührt der heil. Jungfrau Maria eine ganz besondere Verehrung (hyperdulia, cultus hyperduliae), welche sich auf einen dreifachen Vorzug derselben gründet: Dogma

a. auf ihre Sündenlosigkeit, indem sie nach der frommen Annahme der Kirche von der Makel der Erbsünde frei blieb, sowie sie sich vermöge eines besondern Vorrechtes (speciale privilegium gratiae) von jeder persönlichen Sünde, auch von jeder läßlichen, rein erhalten hat;

b. auf ihre ausgezeichnete Heiligkeit, wodurch sie sich erhoben hat selbst über alle Chöre der Engel;

c. auf die Würde ihrer göttlichen Mutterschaft, wodurch sie zugleich die Königin des Himmels und die himmlische Mutter aller rechtgläubigen Christen ist.

4) Die sittliche Bedeutung und Würde der Verehrung der Heiligen leuchtet schon daraus ein, daß sie auf Gott, als auf ihren letzten Grund, zurückgeht, oder daß in den Heiligen Gott selbst verehrt wird. Es liegt in der Natur der Sache und die Erfahrung bestätigt es, daß die Hochachtung und Liebe gegen die Heiligen mit der Hochachtung gegen Gott selbst, mit der Liebe zu Jesus, mit der Verehrung der christlichen Tugend, mit der ächten Frömmigkeit und einem wahrhaft sittlichen Streben jederzeit gleichen Schritt halte bei der Gesammtheit der Christen, wie bei den einzelnen Gliedern derselben. Umgekehrt läßt sich aus der Lauigkeit der Heiligenverehrung immer auch auf die Lauigkeit des religiösen Lebens selbst zurückschließen. Namentlich aber ist die zarte Verehrung der allerseligsten Jungfrau von einer wahren katholischen Frömmigkeit ganz unzertrennlich. Die Kirche geht uns in einer besonders zarten Verehrung der hl. Jungfrau selbst mit ihrem Beispiele voran: sie wird nicht müde, sie zu loben; sie lobt sie jeden Tag und jede Stunde, sie ruft sie an mit besonderm Vertrauen als die mächtigste Schützerin der Christenheit, als die Mut-

ter der Barmherzigkeit, als unsere Zuflucht in allen Nöthen, als unser Leben, unsere Süßigkeit und unsere Hoffnung.

5) Nicht geringer ist der sittliche Gewinn, der aus der Verehrung der Heiligen geschöpft wird. Indem wir die Heiligen verehren, erneuern wir in uns die Hochachtung und Liebe gegen die Tugend selbst, denn ein Heiliger ist im Grunde nichts anders, als die lebendige, gleichsam sicht- und tastbar gewordene Idee der Tugend, und man kann die wahre Tugend, wie sie sich in den Heiligen sichtbar darstellt, nicht anschauen, ohne zugleich ihr Verdienst zu schätzen und ihren ganzen Werth zu empfinden. Wenn diese ausgezeichneten Merkmale, welche ihr eigen sind und worin gerade ihre Vollkommenheit besteht, diese Frömmigkeit, diese Demuth, diese Uneigennützigkeit, diese Verläugnung seiner selbst, dieser Geist der Gerechtigkeit und Liebe, diese Geradheit und Treue, diese Weisheit, Standhaftigkeit und Heldenmuth: wenn alles dieses unserer lebendigen Anschauung vorgeführt wird, so können wir uns des Gedankens, der Ueberzeugung nicht erwehren: es sei in der Welt nichts achtens- und liebenswürdiger und folglich auch nichts wünschenswerther, als sie.

Aber wir lernen an den Heiligen die Tugend nicht nur achten und bewundern; ihr Beispiel muntert uns auch zur thätlichen Nachahmung auf; und wie das böse Beispiel für den Menschen eine der gefährlichsten Versuchungen ist, so ist das gute Beispiel für ihn einer der wirksamsten Antriebe zur Wirkung seines Heiles; theils erleichtert und versüßt es ihm die Ausübung der Tugend, theils nimmt es ihm jeden Vorwand, sich für dieselbe nicht zu entschließen. Wenn man es nicht mißverstehen wollte, dürfte man sogar behaupten, daß das Beispiel Gottes, obgleich unendlich erhabener, für uns nicht so angemessen sei, als das Beispiel der Heiligen, nicht allein deßhalb, weil die Heiligkeit Gottes eine unsichtbare, unzugängliche, unerfaßliche, sondern auch weil Gott in einem gewissen Sinne auf eine Art heilig ist, wie wir es nicht sein dürfen und weil die Heiligkeit in ihm nicht das ist, was sie in uns sein soll. Denn in uns ist die Heiligkeit unzertrennlich von der Buße, die Buße aber eignet Gott natürlich so wenig, als die Sünde. Ein Bestandtheil der Heiligkeit, wie sie in uns

sein soll, besteht in der freiwilligen Abhängigkeit, in der Unterwürfigkeit, im Gehorsame; in Gott findet das gerade Entgegengesetzte statt. Wir sind heilig durch Verdemüthigung unser selbst; Gott ist heilig durch die Verherrlichung seiner selbst; wir sind heilig in geduldiger Ertragung der Leiden, Gott ist heilig in dem vollständigen und vollkommenen Besitze seiner Seligkeit und so in Absicht auf die meisten andern Tugenden. Indem uns daher Gott die Heiligen als Muster vor Augen stellte, hat er, so zu sagen, durch ihr Beispiel dasjenige ergänzt, was dem seinigen fehlte. Ihr Beispiel, weil in einem näheren Verhältnisse zu unserer Natur stehend, ist mehr geeignet, auf uns Eindruck zu machen und die geheimsten Springfedern unseres Herzens wirksam in Bewegung zu setzen. Auch hat das Beispiel der Heiligen vor dem Beispiele der Heiligkeit Gottes das voraus, daß es das Vorurtheil abschneidet, als ob die Heiligkeit für den Menschen etwas Unerreichbares oder Unmögliches sei.

Was endlich die Anrufung der Heiligen um ihre Fürbitte betrifft, so erscheint diese als ein übernatürliches Gnaden- und Tugendmittel, indem es dogmatisch feststeht, daß die Heiligen vermöge der Liebe, wodurch sie uns noch verbunden sind, auf unsere Anrufung am Throne Gottes für uns bitten, und daß ihr Gebet vermöge ihrer innigeren Verbindung mit Gott wirksamer ist, als unser eigenes.

6) Der rechten gottgefälligen Verehrung der Heiligen steht auf der einen Seite entgegen:

a. die abgöttische Verehrung derselben;

b. die unwürdige und unvernünftige Anrufung derselben, d. h. entweder eine Anrufung derselben um Dinge, die uns schädlich oder sittlich gefährlich sind, oder eine Anrufung zwar um höhere Güter, womit sich aber kein eigenes sittliches Streben verbindet, so daß wir vertrauen, allein gerettet zu werden durch ihre Hülfe, ohne alle eigene Mitwirkung. Eine solche Verehrung und Anrufung der Heiligen, ein solches Vertrauen auf die Kraft ihrer Fürbitte würde der Ordnung Gottes schnurstracks widersprechen und die ganze Oekonomie unseres Heiles umstürzen. Denn die Ord-

nung unseres Heiles, die Gott festgesetzt hat, ist die, daß unser Heil zuerst abhange von Gott und dann von uns selbst; daß wir unterstützt von der göttlichen Gnade bei unserer Heilswirkung selbst thätig seien. Die uns nöthigen Gnaden erlangen wir wohl durch die Fürbitte der Heiligen, jedoch nur, auf daß wir sie selbst benutzen, auf daß wir sie durch unsere Werke fruchtbar machen und durch unsere Wachsamkeit sie uns bewahren. Der Wahn, daß unter dem Schutze der Heiligen das Heil uns nichts koste, daß wir bei gewissen Uebungen einer falschen Frömmigkeit und Andacht gegen die Heiligen schon genugsam sicher gestellt seien gegen alle Gefahren der Welt, gegen alle Versuchungen des Lebens, gegen einen unglückseligen Tod, gegen das Gericht der göttlichen Gerechtigkeit, ist ein falscher, abergläubischer und gotteslästerlicher Wahn, eine unvernünftige und unchristliche Heiligenverehrung.

c. Ein abergläubisches Vertrauen auf die Reliquien und Bilder der Heiligen, als ob sie Träger einer magischen Kraft seien; sowie Andichtung von Wundern und Offenbarungen, die uns dadurch zu Theil geworden; auch Reliquien-Diebstahl.

Auf der andern Seite steht der Verehrung der Engel und Heiligen entgegen: Lauigkeit und Kälte gegen sie; Verunehrung derselben in ihren Reliquien und Bildern; Mißbrauch ihrer Namen zu Fluch und Meineid; positiver Haß und Verachtung der Heiligen.

§. 204.

2. Die Hochachtung der Diener und Stellvertreter Gottes, sowie des göttlichen Ebenbildes in uns selbst und in unsern Mitmenschen.

1) Eine mittelbare Verehrung Gottes findet auch statt in der Hochachtung und Verehrung, die man denen zollt, welche auf Erden Gottes und Jesu Christi Stellvertreter und Ausspender seiner Geheimnisse sind. Auch diese Verehrung geht auf Christus oder auf Gott selbst zurück. „Wer euch achtet," sagt der Heiland, „der achtet mich, und wer euch verachtet, der verachtet mich." In der That zeigt sich die Verachtung der Diener Gottes, der Priester, auch stets mit einer irreligiö-

sen Gesinnung verpaart. Wer im Priester den Priester nicht ehrt (die persönliche Würde des Priesters kommt hiebei nicht in Betracht), besitzt auch keine Ehrfurcht vor der Religion, deren Diener er ist.

2) Endlich wird auf mittelbare Weise Gott auch dadurch verehrt, daß wir das Bild Gottes an uns und an unsern Mitmenschen anerkennen, hochachten und heilig halten.

§. 205.

Gegensätze gegen die christliche Gottesverehrung.

Außer den bei den einzelnen Akten der Gottesverehrung schon namhaft gemachten Sünden sind hier im Besonderen noch folgende aufzuführen:

1) Die religiöse Trägheit (acedia specialis). Die Trägheit im Guten überhaupt hat ihren Grund in der Furcht und Scheu vor der mit dem Guten verknüpften Mühe und Beschwerde (eine der sieben Hauptsünden). Von dieser Trägheit im Guten überhaupt ist die religiöse Trägheit nur eine besondere Art. Auf ihrer niederen Stufe hat sie mehr einen negativen Charakter; sie ist die Unterlassung der schuldigen Akte der Gottesverehrung, die Lauigkeit im Gottesdienste u. dgl.; auf ihrer höheren Stufe nimmt sie dagegen einen positiven Charakter an und wird zur förmlichen Opposition gegen Gott und die göttlichen Dinge.

2) Die Blasphemie; man versteht darunter Lästerung oder Verunehrung Gottes in Worten oder in Schriften und Gemälden. Man unterscheidet:

a. die formelle und materielle; die formelle ist beabsichtigt und entspringt aus aktueller Irreligiösität; die materielle wird durch Leichtsinn oder heftige Affekte veranlaßt und setzt weniger eine boshafte oder positiv irreligiöse Gesinnung, als vielmehr Mangel einer guten Gesinnung voraus.

b. Die einfache und die häretische; die letztere schließt zugleich einen häretischen Gedanken ein oder sie entspringt aus einem solchen.

c. Die direkte und indirekte; durch erstere wird Gott unmittelbar, durch die letztere wird er mittelbar in seinen Heiligen

oder in heiligen ihm geweihten Dingen verunehrt. Zu der indirekten Blasphemie gehört auch das Scherzen mit Aussprüchen der heil. Schrift, das Spotten über die heil. Ceremonien, der unnütze und leichtsinnige Gebrauch der Eidesformeln, das Fluchen und Wünschen u. dgl. Die Schwere der Sünde der Blasphemie, besonders der formellen, ergibt sich schon aus ihrer Natur.

3) Das Sakrilegium oder der Gottesraub; das Sakrilegium ist eine thatsächliche Blasphemie oder eine Verunehrung Gottes durch äußere Handlungen. Eingetheilt wird das Sakrilegium in das persönliche, sachliche und örtliche.

Das persönliche (sacr. personale) ist die Verletzung einer Gott geweihten Persönlichkeit. Namentlich gehören hierhin die Wollustsünde mit oder von einer Person begangen, die durch den Ordo oder durch ein Gelübde zur steten jungfräulichen Keuschheit verpflichtet ist und die körperliche Mißhandlung einer geistlichen Person (violenta manuinjectio in clericum vel monachum).

Das sachliche Sakrilegium (sacr. reale) ist die Verletzung oder der Mißbrauch Gott geweihter Gegenstände; es gehören dahin: Verletzung oder Mißbrauch geweihter Gefäße und anderer gottesdienstlicher Gegenstände durch Diebstahl, Raub, physische Zerstörung oder sonstige Profanirung; Diebstahl und Raub solcher Dinge, die unter dem besonderen Schutzrechte der Kirche stehen; Mißbrauch der heil. Schriften zu irreligiösen Handlungen; unwürdiger Empfang oder Ausspendung der heil. Sakramente, besonders des hochwürdigsten Gutes.

Das örtliche Sakrilegium (sacr. locale) ist die Verunehrung der Kirche und anderer Gott geweihten Orte durch Handlungen, die entweder an sich sündhaft oder für diese Orte entehrend und unanständig sind; es gehören namentlich hieher: die gewaltsame Blutvergießung und die vollendete Wollustsünde in der Kirche, die Verletzung des kirchlichen Asylrechtes, die Beerdigung der Excommunicirten auf geweihten Kirchhöfen u. dgl.

4) Die Simonie (der Name rührt her von Simon dem Zauberer, vgl. Apstg. 8, 9 ff.); diese Sünde besteht in dem Willen oder dem Bestreben, ein geistliches Gut oder etwas, das einem geistlichen Gute annex ist, um zeitlichen Werth zu kaufen oder zu

verkaufen. Es ist demnach, damit eine Handlung als Simonie gelten könne, erforderlich:

a. ein geistliches Gut (materia spiritualis) oder ein zeitliches, was mit dem geistlichen Gute dergestalt verbunden ist, daß es ohne dieses nicht erlangt werden kann; dahin gehören: Gnadengaben, Sakramente, Indulgenzen, Absolution von kirchlichen Strafen, Dispensen von Gelübden, Kirchenämter u. dgl.

b. Ein zeitlicher Werth (pretium temporale), für den jenes geistliche Gut erkauft oder verkauft wird oder werden soll. Unter zeitlichem Werthe wird aber Alles begriffen, was überhaupt zeitlichen Vortheil bringt, sei es

α. Geld oder Geldeswerth (munus a manu); oder seien es

β. Dienstleistungen, die sich mit Geld aufwiegen lassen (munus ab obsequio); oder sei es endlich

γ. Lob oder Fürsprache (munus a lingua).

c. Der Wille oder das Bestreben, das geistliche Gut für den zeitlichen Werth zu erkaufen oder zu verkaufen, sei es, daß Jemand diesen Willen demjenigen, welchem er das zeitliche Gut gibt, irgendwie ausdrückt und daß der letztere ausdrücklich oder stillschweigend einwilligt (simonia conventionalis), und in diesem Falle machen sich beide der Simonie schuldig: sei es, daß er seinen Willen dem Anderen nicht ausdrückt, sondern das zeitliche Gut ihm nur in der Intention hingibt, dafür ein geistliches Gut von ihm zu erlangen (simonia mentalis), und in diesem Falle macht er sich allein der Simonie schuldig.

Die erstere Art der Simonie, die simonia conventionalis, kommt somit durch eine Art von Vertrag zu Stande, der, wenn er sich, um nicht als solcher erkannt zu werden, hinter allerlei Wendungen verbirgt, verschleierte Simonie (simonia palliata) genannt wird[1]).

---

1) Bemerkenswerth ist in dieser Beziehung der vom Papste Innocenz XI. kondemnirte Satz: Dare temporale pro spirituali non est simonia, quando temporale non datur tamquam pretium, sed duntaxat tanquam motivum conferendi vel efficiendi spirituale, vel etiam, quando temporale sit solum gratuita compensatio pro spirituali aut e contra.

Diesen Bestimmungen zufolge ist es keine Simonie, wenn heilige Dinge gegen einander vertauscht werden, Reliquien gegen Reliquien, Gebet gegen Gebet u. dgl.; doch ist das eigenmächtige Vertauschen der Benefizien durch ein Kirchengesetz untersagt.

Keine Simonie ist es ferner, Kirchengeräthe zu verkaufen, die formell zerstört sind.

Keine Simonie ist es, Honorare für die Ausfertigung der Kommenden und Dispensen, oder Stolgebühren und Meßstipendien zu geben oder anzunehmen, weil dieselben nicht als Preis für die geistlichen Güter, sondern als Belohnung für die Mühewaltung bei Gelegenheit der Spendung derselben entrichtet oder angenommen werden, und Beiträge zum Lebensunterhalte der Geistlichen sind. Doch ist es dem Bischofe durch ein Kirchengesetz untersagt, ein Honorar für die Ordination anzunehmen. Auch vermögende Geistliche dürfen Meßstipendien annehmen, aber für diese ist es Rath, sie zu wohlthätigen Zwecken zu verwenden. Das mercimonium missae stipendiorum ist vom Papste Benedikt XIV. im J. 1781 durch die Strafe der Suspension (bei Geistlichen) und der Exkommunikation (bei Laien) verpönt und in die Zahl päpstlicher Reservatfälle aufgenommen worden.

Keine Simonie ist es, ein Zeitliches (z. B. eine liegende Besitzung), welchem ein Geistliches (z. B. das Patronatrecht) annex ist, zu verkaufen, wenn nur das letztere nicht mit in den Preis kommt oder auf Grund desselben der Preis höher gestellt wird, indem hier nur das rein Zeitliche verkauft wird und das Geistliche von selbst mit übergeht.

Keine Simonie ist es endlich, eine Schenkung an die Armen zu machen mit der Verpflichtung, für den Schenkgeber zu beten; denn es werden hier nicht etwa die Gebete erkauft, sondern die Schenkung ist nur als Almosen anzusehen, das freilich an eine bestimmte Bedingung geknüpft ist.

Die verschiedenen Arten der Simonie, von denen einige schon angeführt wurden, sind:

a. die simonia juris divini und die simonia juris ecclesiastici. Die erstere ist Simonie an sich und durch das natürliche oder positive göttliche Gesetz verboten. Die letztere ist an sich nicht

Simonie; da sie aber leicht die Intention oder den Verdacht derselben erwecken kann, ist sie durch die Kirchengesetze untersagt (z. B. der willkührliche Tausch der Benefizien und kirchlichen Aemter).

b. Die simonia mentalis und die simonia conventionalis, deren Unterschied so eben schon bestimmt wurde. Die simonia conventionalis kann wieder sein eine reine (pura), eine gemischte (mixta) und eine reale oder thatsächlich zu Stande gekommene (realis). Rein wird sie genannt, wenn der abgeschlossene Vertrag von keiner Seite, gemischt, wenn er nur von einer Seite, real endlich, wenn er von beiden Seiten ausgeführt wird. Eine besondere Art der simonia conventionalis ist die simonia confidentialis, deren sich Jemand schuldig macht, wenn er ein Benefizium, das ihm verliehen oder angeboten worden, einem Andern abtritt oder diesem sonst ein Benefizium verschafft, unter der Bedingung, daß dieser ihm einen Theil der Einkünfte desselben zukommen lasse, oder daß er es später entweder ihm selbst oder einem dritten wieder abtrete.

Die Simonie würdigt das Heilige zu einem Gegenstande schnöden Gewinns herab, worin ihre Verdammlichkeit schon genugsam ausgesprochen liegt; auch die heilige Schrift bezeichnet sie als ein fluchwürdiges Vergehen,[1]) und die Kirche spricht ihren Abscheu vor dieser Sünde hinlänglich dadurch aus, daß sie die simonia conventionalis realis und die simonia confidentialis mit der Strafe der Exkommunikation und Suspension belegt hat.

5) Die abergläubische Religiösität; dahin gehören alle Arten von Götzendienst (Fetischismus, Thierdienst, Zabismus, Polytheismus), Zauberei (magia et malificium), Wahrsagerei (divinatio) und sonstige abergläubische Beobachtungen (vana observatio).

Zweites Hauptstück.

Bethätigung der christlichen Gesinnung in der Richtung auf die Kirche.

Daß die kirchliche Gesinnung ein wesentliches Element der christlichen Gesinnung sei, ward bereits oben bemerkt. Diese kirch-

---

1) Apst. 8, 20.

liche Gesinnung muß sich natürlich auch bethätigen. Im Allgemeinen bethätigen wir sie aber dadurch, daß wir ganz in der Kirche und für die Kirche leben; daß wir namentlich die Kirche als unsere geistliche Mutter ehren, ihren Aussprüchen uns in Demuth unterwerfen, ihrer Leitung folgen, ihre Leiden und Freuden mitempfinden, für ihre Ausbreitung und Verherrlichung beten und nach Kräften wirken. Die besonderen Pflichten, die uns gegen die Kirche obliegen, beziehen sich auf das dreifache Amt, das sie verwaltet und wodurch sie auf Erden Christi Stellvertreterin: ist auf ihr Lehr-, Priester- und königliches Amt.

§. 206.

1. Verhalten gegen die Kirche in Absicht auf ihr Lehramt.

Die Kirche ist von Christus hingestellt worden als die Depositärin, als das Werkzeug und als die Auslegerin der geoffenbarten Wahrheiten. Sie ist die Depositärin dieser Wahrheiten, indem sie uns dieselben aufbewahrt; das Werkzeug, indem sie uns dieselben verkündet; und endlich ist sie die Auslegerin dieser Wahrheiten, indem sie dieselben unfehlbar auslegt. Hieraus ergibt sich für uns die Pflicht, ihr in allen den Glauben betreffenden Dingen unsern Geist zu unterwerfen. Diesen Gehorsam des Geistes leisten wir ihr aber dadurch, daß wir sie in der ebengenannten dreifachen Eigenschaft anerkennen und in ihrer Stimme die Stimme des heiligen Geistes selbst verehren und ihren Lehraussprüchen uns unbedingt und rückhaltlos unterwerfen.

Dieser Gehorsam des Geistes gegen die Kirche, wenn es sich um Wahrheiten des Glaubens handelt, ist eigentlich dasjenige, was uns zu Gliedern ihres Leibes macht und kraft dessen wir uns rühmen können, ihre Kinder zu sein. Denn der Kirche eingegliedert sind wir nur, wie Thomas sagt, durch den Glauben. Es kann aber keinen Glauben geben ohne jenen Gehorsam. Denn um zu glauben, muß man sich nicht bloß unterwerfen dem Worte und der Offenbarung Gottes, sondern auch allen Regeln, wodurch dieses Wort und diese Offenbarung Gottes uns vermittelt wird. Die lebendige Regel aber, welche das Wort und die Offenbarung Gottes uns vermittelt, ist die Kirche: in demselben Augenblicke, wo wir ihr

jenen Gehorsam verweigern, hört sie auf unsere geistliche Mutter und hören wir auf, ihre geistlichen Kinder zu sein.

Welche Tugenden und Verdienste wir auch sonst besitzen möchten; wären wir begeistert wie die Propheten und erleuchtet wie die Engel; hätten aber diese Demuth der Unterwerfung unter die Aussprüche der Kirche nicht: so wären wir dennoch nichts, weil wir ohne dieselbe keine ächten Kinder der Kirche wären.

2) Um aber den Lehren der Kirche uns unterwerfen zu können, müssen wir sie zuvor kennen; und es liegt uns daher die weitere Pflicht ob, uns mit den Lehren der Kirche gehörig bekannt zu machen, und die uns zu diesem Behufe dargebotenen Mittel und Gelegenheiten fleißig zu benutzen.

Und sind wir endlich von der Wahrheit der kirchlichen Lehre fest überzeugt und ihr wahrhaft und von Herzen zugethan, so werden wir uns auch von selbst gedrängt fühlen, zu ihrer weiteren Verbreitung mitzuwirken und namentlich die christliche Missionsthätigkeit nach Kräften zu unterstützen.

§. 207.

2. Verhalten gegen die Kirche in Absicht auf ihr Priesteramt.

Christus, der ewige Hohepriester, hat der Kirche die Schätze seiner Verdienste zur Verwaltung und Ausspendung anvertraut. Die Kirche aber verwaltet und spendet diese Schätze aus durch ihren Kultus, worin sich eben das Priesterthum Christi fortsetzt bis an's Ende der Welt. Die wesentlichen Bestandtheile des kirchlichen Kultus wurden oben namhaft gemacht und die Theilnahme an denselben erschien als eine unmittelbar religiöse Pflicht. Es genügt daher hier, nur noch im Besondern an die kirchlichen Heilsmittel vorzugsweise, an die sogenannten Sakramentalien (sacramenta ecclesiae) zu erinnern. Zum Gebrauche derselben hat die Kirche uns zwar nicht streng verpflichtet, doch ladet sie uns dazu ein und eine Geringschätzung oder prinzipielle Hintansetzung der Sakramentalien verriethe einen sehr wesentlichen Mangel an wahrer Demuth und an ächter kirchlicher Gesinnung.

Die rechte Art und Weise ihres Gebrauches ergibt sich aus ihrem Endzweck und aus der Natur ihrer Wirksamkeit. Die Sakramentalien wirken nämlich nicht etwa, wie die Sakramente, ex opere operato, sie sind aber ebensowenig leere Zeichen oder bloße symbolische Darstellungen gewisser übernatürlicher Wahrheiten; daher man sich bei ihrem Gebrauche ebensowohl durch ein allzugroßes oder falsches Vertrauen, als durch den Mangel eines hinreichenden Vertrauens versündigen kann. Ein allzugroßes oder falsches Vertrauen würde es z. B. sein, wenn man die Kraft, die von ihnen erwartet wird, nicht Gott, sondern ihnen als solchen zuschreiben wollte, wenn man von ihrem Gebrauche unfehlbare Wirkungen oder andere Wirkungen, als die Kirche uns wirklich zusichert, erwartete.

3. Verhalten gegen die Kirche in Absicht auf ihr königliches Amt.

§. 208.

Allgemeines.

Vermöge ihres königlichen Amtes besitzt die Kirche die geistliche Regierungsgewalt über die Gläubigen und ein wesentlicher Bestandtheil dieser Gewalt ist die Gewalt der Gesetzgebung. Besitzt die Kirche die Gewalt, Gesetze zu geben, so sind natürlich die Gläubigen auch verpflichtet, diese Gesetze zu befolgen: eine Pflicht, welche die heilige Schrift als eine streng verbindende wiederholt einschärft, indem sie den Gehorsam gegen die Kirche als Gehorsam gegen Christus und Ungehorsam gegen die Kirche als Ungehorsam gegen Christus selbst bezeichnet. „Wer euch hört,“ sagt der Heiland, „der höret mich; und wer euch verachtet, der verachtet mich“; und an einer andern Stelle: „Wer meine Kirche nicht hört, der gelte euch für einen Heiden und öffentlichen Sünder.“

Außer den Verordnungen, welche mehr für einzelne bestimmte Fälle oder für bestimmte Personen erlassen werden, gibt es fünf

Kirchengesetze, welche alle katholischen Christen ohne Unterschied verpflichten:

1) du sollst die angesetzten Feiertage halten;

2) du sollst alle Sonn- und Feiertage die heilige Messe mit Andacht hören;

3) du sollst die gebotenen Fasttage und den Unterschied der Speisen halten;

4) du sollst zum wenigsten einmal im Jahre deinem verordneten Priester oder mit dessen Erlaubniß einem andern die Sünden beichten;

5) du sollst das allerheiligste Sakrament des Altars wenigstens einmal im Jahre, um die österliche Zeit, empfangen.

Diese Gebote der Kirche sind ihrem Wesen nach zugleich Gebote Gottes; die Kirche hat durch ihre Gebote die göttlichen Gebote nur in Ansehung der Zeit und der Art und Weise ihrer Erfüllung näher bestimmt.

Vom vierten und fünften Gebote war oben schon die Rede, theilweise auch vom ersten, die Feier der Sonn- und Festtage betreffend; beizufügen sind jedoch noch einige nähere Bestimmungen über die rechte Art und Weise dieser Feier, wobei der Inhalt des zweiten Gebotes zugleich mit zur Sprache kommen wird. Sodann ist noch zu handeln vom dritten Gebote.

§. 209.

Nähere Bestimmungen über die Feier der Sonn- und Festtage.

Sie lassen sich zurückführen auf ein Gebot und auf ein Verbot; verboten nämlich sind an den Sonn- und Festtagen die knechtlichen Arbeiten (opera servilia), geboten ist: der heil. Messe mit Andacht beizuwohnen.

1) Was das Verbot der knechtlichen Arbeiten betrifft, so standen nach altrömischem Sprachgebrauche die knechtlichen Arbeiten (opera servilia) den freien (opera liberalia) entgegen und umfaßten alle jene Verrichtungen, welche die Römer von ihren

Sklaven besorgen ließen; welcher Sprachgebrauch auch von der Kirche adoptirt ward. Unter den knechtlichen Arbeiten sind demnach hauptsächlich einbegriffen: die Arbeiten des Tagelöhners, des Handwerkers, Feld- und Gartenarbeiten. Diese drei Arten von Arbeiten sind an Sonn- und Festtagen entschieden untersagt, nicht bloß Knechten und Tagelöhnern, sondern allen ohne Ausnahme; auch dürfen sie nicht etwa bloß nicht um des Gewinnes wegen, sondern sie dürfen überhaupt auch zu keinem andern Zwecke, etwa des Zeitvertreibes wegen, verrichtet werden; denn opera servilia sind nicht gerade opera servorum, so daß sie nur nicht von Knechten, Tagelöhnern oder daß sie nur nicht des Gewinnes wegen verrichtet werden dürften.

Nicht zu den knechtlichen Arbeiten gehören: Schreiben, Lesen, Musiciren, Unterrichten in Wissenschaften und Künsten; diese Arbeiten sind opera liberalia und sie sind an Sonn- und Festtagen erlaubt, gleichviel ob dadurch Geld verdient wird oder nicht. Ueber den Charakter einiger andern Verrichtungen: Stricken, Spinnen, Jagen, Fischen ist man zweifelhaft. Daß jedoch die beiden ersteren, Stricken und Spinnen, nach altrömischem Sprachgebrauche unter die knechtlichen Arbeiten zu rechnen seien, unterliegt keinem Zweifel; was aber das Jagen und Fischen betrifft, so ist offenbar beides wenn auch nicht dem Buchstaben, doch dem Geiste des kirchlichen Gebotes zuwider.

Was das Fahren der Fuhrleute betrifft, wird angenommen, daß sie an Sonn- und Feiertagen ihre Reise nicht antreten, zur Vermeidung eines beträchtlichen Nachtheils aber fortsetzen dürfen.

Im Jahre 321 untersagte Konstantin der Große durch ein bürgerliches Gesetz an Sonn- und Feiertagen auch die sogenannten actiones forenses, welches Verbot seitdem auch von mehreren Provinzial-Koncilien wiederholt worden ist. Zu den actiones forenses gehören: alle gerichtlichen Verhandlungen, öffentlicher Kauf und Verkauf, öffentliche Lustbarkeiten, Tanz und Schauspiele. Es ist zwar dieses Gesetz, namentlich in so weit es sich auf öffentliche Lustbarkeiten, Tanz und Schauspiele, bezieht, nach und nach außer Uebung gekommen, aber dem Geiste der ächten Sonntagsfeier

widersprechen diese öffentlichen geräuschvollen Lustbarkeiten jedenfalls, und insofern muß davon abgerathen werden. Zur Heiligung der Sonn- und Festtage gehört wesentlich und vor Allem, daß das Gemüth eine vorherrschende Richtung auf das Höhere behaupte: offenbar ist aber nichts mehr geeignet, die Richtung des Gemüthes vom Höheren abzulenken und die durch die religiösen Uebungen dieses Tages empfangenen guten Eindrücke wieder auszulöschen, als eben diese geräuschvolle Lustbarkeiten. Auch ist vom Papste Benedikt XIV. die Abhaltung von Jahrmärkten an Sonn- und Festtagen streng untersagt worden: ein Verbot, das sich durch sich selbst rechtfertigt. Gleichwohl besteht diese Unsitte an manchen Orten bis in die neueste Zeit zum größten Nachtheile für den öffentlichen Geist der Sittlichkeit.

Kontrovertirt wird von den älteren Moralisten die Frage, ob die Sünde, namentlich die Todsünde, ebenfalls als knechtliches Werk anzusehen und somit eine spezielle und direkte Verletzung des Gebotes der Sonntagsfeier sei. Mit Beziehung auf das Wort des Heilandes: „Wer Sünde thut, ist der Sünde Knecht", wird diese Frage namentlich von Thomas bejaht[1]), wogegen von Andern geltend gemacht wird, daß die Sünde nur im metaphorischen Sinne ein „knechtliches Werk" genannt werden könne, die Worte eines Gesetzes aber im eigentlichen Sinne zu erklären seien. Wieder Andere wollen endlich zwischen Todsünden unterschieden wissen und nur diejenigen als spezielle und direkte Verletzungen des Gebotes der Sonntagsfeier gelten lassen, welche den Menschen zu den vorgeschriebenen religiösen Uebungen unfähig machen, wie z. B. die Trunkenheit. Solche Sünden, an den Sonn- und Feiertagen vollbracht, seien zugleich Sünden gegen die unmittelbare Gottesverehrung und somit von zwiefacher Schlechtigkeit.

In dem Verbote knechtlicher Arbeiten nicht einbegriffen sind diejenigen, welche unternommen werden zur besonderen Ehre Gottes, zur Erfüllung einer dringenden Pflicht der Nächstenliebe[2])

---

1) Mark. 3, 1—5; 2, 27; Matth. 12, 1. ff.
2) Thom. 2. 2. qu. 122. art. 4.

oder in den Fällen der Noth und zur Befriedigung der unumgänglichen Lebensbedürfnisse.

2) Zur Erfüllung des affirmativen Gebotes der Sonn- und Festtagsfeier, der Beiwohnung der heiligen Messe nämlich, ist erforderlich:

a. die persönliche Gegenwart.

b. Die Gegenwart von Anfang bis zu Ende, mithin auch bei den sogenannten unwesentlichen Theilen des heiligen Meßopfers; denn das Gebot beschränkt sich keineswegs auf die eigentliche Opferhandlung, sondern es lautet auf die ganze heilige Messe, mithin auch auf alle das Opfer vorbereitenden und ihm nachfolgenden Gebete und Handlungen.

c. Die Gegenwart bei einer und derselben Opferhandlung von Anfang bis zu Ende. Einer Messe etwa von der Konsekration bis zum Schlusse und einer andern von Anfang bis zur Konsekration beiwohnen oder gar zwei oder mehrere Theile zugleich hören, ist zur Erfüllung des Kirchengebotes nicht genügend [1].

d. Die Beiwohnung der heiligen Messe in einer öffentlichen Kirche oder Kapelle. Die Beiwohnung der heiligen Messe in einem Privatoratorium genügt nur, wenn dazu die Erlaubniß des Bischofs eingeholt worden. Denn es ist Absicht der Kirche, daß die Gläubigen einer Gemeinde wenigstens an Sonn- und Festtagen das heilige Meßopfer gemeinschaftlich feiern [2], weßhalb sie auch wünscht, daß man an Sonn- und Feiertagen der heiligen Messe wo möglich in der eigenen Pfarrkirche beiwohne [3].

e. Die andächtige Beiwohnung; insbesondere wird erfordert Aufmerksamkeit auf die drei Hauptbestandtheile: Offertorium, Konsekration und Kommunion. Unfreiwillige Zerstreuungen kommen nicht in Anschlag.

---

1) Papst Innocenz XI. verdammte folgende Behauptung: Satisfacit praecepto ecclesiae de audiendo sacro, qui duas ejus partes imo quatuor simul a diversis celebrantibus audit.

2) Vgl. Konc. Trid. Sess. XII. decretum de observandis et evitandis in celebratione missae.

3) Konc. Trid. a. a. O.

f. Nach dem Buchstaben des Kirchengebotes ist zwar nur die andächtige Beiwohnung der heiligen Messe geboten; aber seinem Geiste nach erstreckt sich dieses Gebot auf die Theilnahme am gesammten Pfarr-Gottesdienste, insbesondere auf die Anhörung der Predigt, welche einen wesentlichen Bestandtheil des Gottesdienstes bildet und daher in früheren Zeiten mit der heiligen Messe stets verbunden ward.

Uebrigens ist mit der Erfüllung dieser positiven Vorschriften die Pflicht der Heiligung der Sonn- und Festtage noch nicht erschöpft. Dann erst, sagt der Römische Katechismus [1]), feiern wir den Sabbath ganz und vollkommen, wenn wir ihn Gott heiligen durch einen lauteren Dienst der Andacht und der Gottseligkeit; und das ist der Sabbath, den Isaias eine Lust, heilig und herrlich nennt; denn die Festtage sind gleichsam die Freude des Herrn und gottseliger Menschen. Und kommen zu dieser andächtigen Heiligung des Sabbath's auch Werke der Barmherzigkeit hinzu, so haben wir gewiß zu erwarten die reichen und herrlichen Belohnungen, welche im nämlichen Kapitel des Isaias ausgesprochen werden.

§. 210.

Das kirchliche Fastengebot.

Fasten ist die zeitweilige gänzliche Enthaltung von aller Nahrung oder ein Abbruch im Genusse der Nahrung. Dieser Abbruch kann sich auf Qualität (Abstinenz von Fleischspeisen) oder auf Quantität der Speisen (Fasten im strengeren Sinne) oder auf beides zugleich beziehen.

Das heutige kirchliche Fastengebot bezieht sich auf beides zu-

1) P. III. c. 4. Vgl. Jes. 58, 13 ff. „Wenn du am Sabbathe deinen Fuß zurückhältst, daß du an meinem heiligen Tage nicht thust, was dir gefällt, wenn du den Sabbath eine Lust nennst, heilig und herrlich dem Herrn und ihn ehrest, daß du nicht thuest deine Wege und deinen Willen nicht vollziehest und Geschwätz nicht führest: dann wirst du dich freuen des Herrn und ich will dich heben über die Höhen des Landes und dich speisen mit dem Erbe Jacob's, deines Vaters; denn der Mund des Herrn hat's geredet.“

gleich, sowohl auf Qualität als auf Quantität der Speisen; es fordert nämlich:

a. daß man 1) in der vierzigtägigen Fasten (vom Aschermittwoch bis Ostern, die dazwischen fallenden Sonntage jedoch ausgenommen); 2) an den sogenannten Quatembertagen und 3) an den Vigilfasttagen sich des Tages nur einmal ordentlich sättige, sonst aber von Speisen den Tag über nichts genieße außer einer sogenannten Kollation (collatiuncula), die gewöhnlich des Abends genommen wird. Unter einer Kollation[1]) versteht man gewöhnlich eine halbe Sättigung, obgleich die strengeren Casuisten für dieselbe nur ein Viertel oder ein Fünftel der vollen Mahlzeit gestatten und außerdem noch fordern, daß dazu nicht warme, sondern nur kalte Speisen gewählt werden. Die Zeit der Hauptmahlzeit war in der alten Kirche in der Quadragesimalzeit des Abends nach Sonnenuntergang, an andern Fasttagen gegen drei Uhr Nachmittags (semijejunia); seit dem 14ten Jahrhunderte ward sie in der Regel auf 12 Uhr Mittags festgesetzt, und sie darf nach heutiger Gewohnheit schon um 11 Uhr stattfinden. Uebrigens bezieht sich das Fastengebot seinem Buchstaben nach nur auf die Speise, nicht auf den Trank (liquidum non frangit jejunium), wenn dieser nicht in Weise der Nahrung und in größerer Quantität genommen wird.

b. Fordert das Fastengebot, daß man sich an den genannten Tagen des Genusses von Fleisch, sowie alles dessen, was aus dem Fleische seinen Ursprung hat, namentlich der Lacticinien enthalte. Doch besteht wegen des Genusses der Lacticinien in Deutschland schon seit langer Zeit Dispens, sowie durch bischöfliche Dispens auch der einmalige Genuß der Fleischspeisen an den Fasttagen, mit Ausnahme einiger wenigen (des Aschermittwochs, der drei letzten Tage in der Charwoche und der Vigilien hoher Festtage) freigegeben ist. Der gleichzeitige Genuß von Fleisch-

---

1) Der Name selbst rührt her von der Sitte in den Klöstern, Abends zusammenzukommen, und aus dem Buche Cassian's: collationes patrum vorzulesen, wobei man zugleich einige Erfrischungen nahm.

und Fischspeisen ist jedoch an diesen Tagen durch Papst Benedict XIV. (1741 und 1744) streng untersagt.

c. Die Freitage und Samstage des Jahres sind heut zu Tage nur noch Abstinenz-, und keine eigentlichen Fasttage mehr, d. h. es ist an ihnen nicht eine mehrmalige Sättigung, sondern nur der Genuß der Fleischspeisen untersagt. In verschiedenen Diözesen wird auch der Samstag nicht mehr als Abstinenztag betrachtet, wie überhaupt in Bezug auf Abstinenz in den verschiedenen Diöcesen große Verschiedenheit herrscht.

Verpflichtet ist man zum Fastengebote (im engeren Sinne des Wortes) vom 21. bis zum 60. Lebensjahre; zum Abstinenzgebote vom Eintritte der Unterscheidungsjahre an.

Das Fastengebot verbindet unter einer schweren Sünde. Oefters haben Päpste und Concilien die Uebertretung dieses Gebotes mit schweren Strafen belegt und Alexander VII. hat geradezu den Satz verdammt, daß diese Uebertretung nur dann schwer sündlich sei, wenn sie ihren Grund in der Verachtung des Gesetzes oder in formellem Ungehorsam habe[1]). Daß Umstände die Schuld mildern können, ist hiermit nicht ausgeschlossen.

Von der Erfüllung des Fastengebotes entbunden sind:

a. Kranke oder Kränkelnde, Schwangere und Säugende.

b. Arbeitende oder besser schwer Arbeitende, denn nicht jede Arbeit entschuldigt von der Beobachtung des Fastengebotes. Eine entgegengesetzte Behauptung ward vom Papste Alexander VII. verworfen[2]). Zu den schwer Arbeitenden zählt der heilige Liguori: fossores, agricolae, lapidicinarii, figuli, textores, lanarii, fullones, bajuli, aurigae, nautae, remigantes, fabri, lignarii, ferrarii, murarii[3]).

Ist der Entschuldigungsgrund unzweifelhaft, so bedarf es

---

1) Die condemnirte These lautete: Frangens jejunium ecclesiae, ad quod tenetur, non peccat mortaliter, nisi ex contemtu vel inobedientia hoc faciat, puta, quia non vult se subjicere praecepto.

2) Omnes officiales, qui in republica laborant, sunt excusati ab obligatione jejunii; nec debent se certificare, si labor sit compatibilis cum jejunio (prop. damn. 30).

3) Theol. mor. l. 4. nr. 1041.

keiner besonderen Dispens; in einem zweifelhaften Falle aber bedarf es einer solchen, die jedoch nach der heutigen Gewohnheit von jedem Pfarrer und Beichtvater ertheilt werden kann[1]).

§. 211.

Sittliche Würdigung des Fastens und des Fastengebotes.

1) Das Fasten ist Tugendakt und nothwendiges Tugendmittel. Thomas legt ihm namentlich eine dreifache Wirkung bei[2]). Erstens, sagt er, dient es dazu, die fleischlichen Begierden zu unterdrücken, wie der Apostel andeutet, wenn er sagt: er habe sich als Diener Gottes bewiesen durch Fasten und Keuschheit, indem durch das Fasten die Keuschheit erhalten werde[3]). Eine zweite Wirkung des Fastens bestehe darin, daß es den Geist tüchtiger mache, sich zur Betrachtung der himmlischen Güter zu erheben; daher es von Daniel heiße, daß er nach dreiwöchentlichem Fasten von Gott eine Offenbarung erhalten[4]). Drittens endlich diene das Fasten zur Genugthuung für die Sünden[5]). Hiermit übereinstimmend sei, wie sich über die Wirkungen des Fastens Augustinus äußere: Das Fasten reinigt das Herz, erhebt das Gemüth, unterwirft das Fleisch dem Geiste, macht die Seele reuig und zerknirscht, scheucht die Uebel der Begierlichkeit, löscht die Gluth der Lust, und zündet an die Flamme der Keuschheit[6]).

Die Worte, womit die Kirche an der bekannten Stelle der Präfation de quadragesima[7]) das Fasten anpreis't, beruhen auf

1) Thom. 2. 2. qu. 147. art. 4. Si causa sit evidens, per se ipsum licite potest homo statuti observantiam praeterire, praesertim consuetudine interveniente, vel si non posset de facili recursus ad superiorem haberi. Si vero causa sit dubia debet aliquis ad superiorem recurrere, qui habet potestatem in talibus dispensandi.

2) Thom. 2. 2. qu. 147. art. 1.

3) 2 Kor. 6, 6. Hiermit übereinstimmend sagt der heil. Hieronymus (lib. 2. contr. Jov. c. 6): „sine Cerere et Baccho friget Venus.“

4) Daniel 10, 2—4.

5) Joel 12, 12.

6) Serm. de temp. 230.

7) „Deus, qui corporali jejunio vitia comprimis, mentem elevas, virtutem largiris et praemia.“

der gleichen Auffassung. Wir finden deßhalb das Fasten auch schon in der heiligen Schrift als ein gutes Gott wohlgefälliges Werk theils empfohlen theils befohlen, sowohl im a. T.[1]), als im n. T.[2]), und die Geschichte der Kirche lehrt, daß es in der Kirche stets als ein besonders gutes und gottwohlgefälliges Werk angesehen und anfänglich zu bestimmten Zeiten und bei besonderen Anlässen aus eigenem frommen Antriebe geübt, dann förmlich vorgeschrieben ward.

2) Ist aber dem Gesagten zufolge das Fasten als etwas an sich Gutes und Heilsames schon durch das Naturgesetz geboten (jejunium naturale): so erscheint doch das positive Gebot der Kirche, wodurch Zeit, Art und Weise des Fastens näher bestimmt wird, sehr weise und zweckgemäß (jejunium ecclesiae). Denn wie es nach dem Ausdrucke des heil. Thomas den weltlichen Fürsten zukommt, Gesetze, welche das Naturrecht näher bestimmen, über dasjenige zu geben, was der gemeinen Wohlfahrt in zeitlichen Dingen förderlich ist; so kommt es auch den kirchlichen Vorstehern zu, Vorschriften über dasjenige zu ertheilen, was der gemeinen Wohlfahrt der Gläubigen in geistlichen Dingen frommt[3]). Auch sind von der Kirche die Fasttage offenbar sehr weise und zweckgemäß ausgewählt. Da nämlich das Fasten hauptsächlich zur Sühne der Sünden und zur Erhebung des Geistes dient, so wird es besonders zweckgemäß in jenen Zeiten beobachtet, in denen man sich einerseits

1) Richt. 20, 26; Esth. 4, 3. 16; Judith. 4, 7—11; 1 König. 7, 6 ff. Joel 12, 12; thatsächlich empfohlen wird das Fasten durch das Beispiel des Moses (2 Mos. 34, 28.), des Elias (1 Kön. 19, 8.), des Tobias (Tob. 12, 8.) und anderer alttestamentlichen Propheten.

2) Bekanntlich beobachtete Johannes der Täufer ein sehr strenges Fasten (Matth. 3, 4.) und Christus selbst bereitete sich durch ein vierzigtägiges Fasten auf sein öffentliches Lehramt vor (Matth. 4, 2); ebenso billigt er es als etwas Gottwohlgefälliges, wenn dabei nur eine jede Scheinheiligkeit vermieden werde (Matth. 6, 16 ff.), und er bezeichnet es als Mittel, von Gott Großes zu erlangen (Matth. 17, 20; Mark. 9, 29). Auch findet sich in der Apostelgeschichte ausdrücklich erwähnt, daß von den Aposteln und den ersten Christen bei wichtigen Angelegenheiten gefastet wurde.

3) Thom. a. a. O. art. 3.

von der Sünde reinigen, anderseits den Geist durch Andacht zu Gott erheben soll. Beides trifft zu an den kirchlich festgesetzten Tagen: in und vor der österlichen Zeit, an den Vorabenden höherer Feste, zu deren würdigen Feier wir uns eben an den Vortagen vorbereiten sollen, und an den Quatembertagen, welche, als die Tage, wo die heiligen Weihen ertheilt werden, nicht bloß wichtig sind für die Geweihten, sondern auch für das ganze christliche Volk, zu dessen Nutzen die Priester geweiht werden[1]. Interessant ist noch die Bemerkung Gregor's des Gr., daß unter andern die vierzigtägigen Fasten auch deßhalb angeordnet seien, damit wir Gott vom Jahre gleichsam den Zehnten entrichteten[2].

§. 212.

Der Geist des Fastengebotes.

Von dem Buchstaben des Fastengebotes ist zu unterscheiden der Geist dieses Gebotes. Der Geist des Fastengebotes besteht in der wirklichen Abtödtung und Bekämpfung der Sinnlichkeit, in der Enthaltung von Sünden, in wahrer Buße und einem erhöhten Tugendeifer. Dieser Geist des Fastengebotes wird in der heiligen Schrift[3], wie von den Vätern oft und dringend herausgehoben. Bemerkenswerth sind in dieser Beziehung besonders die Worte des heiligen Augustinus: „Wollen wir uns Speisen nützlich abbrechen, so sollen wir vor Allem uns von den Sünden enthalten, denn was nützt es, den Leib von Speisen frei halten, aber die Seele mit Sünden anfüllen. Von Sünden müssen wir uns frei halten, damit nicht unser Fasten ebenso wie das Fasten der Juden von Gott verworfen werde[4]". In gleichem Sinne sagt Leo der Gr. in seiner vierten Rede vom Fasten: „Fruchtlos wird die Speise dem Leibe entzogen, wenn die Seele nicht vom Bösen abgezogen und die Zunge von bösen Reden nicht zurückgehalten wird."

1) Thomas a. a. O. art. 3.

2) A. a. O.

3) Vgl. Jes. 58, 3—7; Sirach 34, 30. 31. u. a.

4) Serm. de temp. 64.

Der wahrhaft kirchlich Gesinnte erfüllt nach dem Sinne der Kirche mit dem Buchstaben zugleich den Geist des Fastengebotes. Eins ist so nothwendig, wie das Andere. Man soll weder den Buchstaben auf Kosten des Geistes, noch den Geist auf Kosten des Buchstabens erheben.

Zweiter Abschnitt.

Die Bethätigung der christlichen Gesinnung in der Richtung auf die vernünftigen, der Seligkeit fähigen Geschöpfe Gottes.

§. 213.

Gliederung.

Zu den vernünftigen, der Seligkeit theilhaftigen oder fähigen Geschöpfen Gottes gehören: die eigene Person, die Mitmenschen auf Erden, die Seelen im Fegefeuer und die Engel und Seligen im Himmel. Ueber das rechte Verhalten des Christen gegen die Engel und Seligen im Himmel ward schon früher gehandelt; übrig bleibt daher nur noch die Lehre von der Bethätigung der christlichen Gesinnung 1) gegen sich selbst; 2) gegen seine Mitmenschen auf Erden und 3) gegen die Seelen im Fegefeuer. In der Bethätigung der christlichen Gesinnung gegen sich selbst besteht die wahre thätige Selbstliebe; in der Bethätigung der christlichen Gesinnung gegen die Mitmenschen auf Erden und die Seelen im Fegefeuer besteht die wahre thätige Nächstenliebe. Da aber die Nächstenliebe im Grunde nur die erweiterte Selbstliebe ist, so werden beide, um die Gefahr unnützer Wiederholung zu vermeiden, am besten nicht von einander abgesondert oder als Hauptabtheilungen einander gegenübergestellt, sondern in einer und derselben Abtheilung neben einander behandelt.

Für den Zweck weiterer Gliederung dieser Abtheilung ist nöthig festzustellen, worin das Wesen der thätigen christlichen Selbst- und Nächstenliebe bestehe. Das Wesen der thätigen christlichen Selbstliebe besteht darin, daß ich den Willen Gottes an der Person meines Nächsten ausführe. Den Willen Gottes an

meiner eigenen Person führe ich aber aus, wenn ich Alles, was mir von Gott verliehen worden, heilig halte und es nach Möglichkeit weiter ausbilde oder vervollkommne; den Willen Gottes an der Person des Mitmenschen führe ich aus, wenn ich ebenso heilig halte, was Gott ihm verliehen und nach Möglichkeit ihm dazu behülflich bin, es an sich ebenfalls weiter auszubilden oder zu vervollkommenen. Gott hat mir aber verliehen Leib und Seele und der Seele hat er sein Ebenbild eingedrückt: dasselbe hat er dem Mitmenschen verliehen. Vermöge der thätigen Selbstliebe soll ich also heilig halten rücks. weiter ausbilden meinen Leib und alle Kräfte meines Leibes und heilig halten rücks. weiter ausbilden meine Seele und alle Kräfte meiner Seele. Vermöge der thätigen Nächstenliebe soll ich heilig halten Leib und Seele des Nächsten, rücks. ihn in Ausbildung seiner leiblichen und seiner Seelenkräfte nach Möglichkeit unterstützen.

Den natürlichen Gaben hat aber Gott noch übernatürliche hinzugefügt, er hat den Menschen namentlich anfänglich in den Stand der heiligmachenden Gnade versetzt, welche bewirkte, daß seine niederen Vermögen, die Sinnlichkeit, sich seinem Geiste, und daß sein Geist sich Gott unterwarf. Zwar ist der Mensch durch den Sündenfall der heiligmachenden Gnade verlustig gegangen, aber sie ward ihm auch in der Wiedergeburt wieder geschenkt. Auch dieses höhere übernatürliche Geschenk nun soll der Mensch heilig halten, bewahren und vermehren; worin sich seine Selbstliebe sogar vorzugsweise bethätigt. Ebenso soll er es vermöge der Nächstenliebe auch heilig halten in seinem Mitmenschen, er soll ihn unterstützen, es zu erlangen, es zu bewahren und zu vermehren: mit andern Worten, der Christ soll die Sinnlichkeit in Unterordnung unter dem Geiste und den Geist in Unterordnung unter Gott erhalten und diese beiderseitige Unterordnung immer vollständiger machen; und er soll dazu ebenfalls seinem Mitmenschen behülflich sein.

Uebersehen wir das Gesagte, so wird in dieser Abtheilung über folgende Rubriken zu handeln sein:

1) Sorge für das eigene wie das fremde leibliche Leben und

für alle Bedingungen des leiblichen Lebens, doch in Unterordnung des Leibes und der leiblichen Güter unter die Seele.

2) Sorge für die Seele und alle Kräfte der Seele, der eigenen, wie der meines Mitmenschen, doch in Unterordnung der Seele unter Gott.

Dann muß noch im Besonderen gehandelt werden

3) von der Bethätigung der Liebe gegen die Seelen im Fegefeuer.

Und da endlich der Mensch kein isolirtes auf sich selbst beschränktes Wesen ist, da er ebenso keinen seinesgleichen für ein isolirtes, auf sich beschränktes Wesen ansehen darf, da er vielmehr in weiteren oder engeren gesellschaftlichen Verbindungen lebt und mit Andern durch fortwährende Bande verbunden und verkettet ist: so muß der Christ seine christliche Gesinnung auch in diesen gesellschaftlichen Verbindungen bethätigen. Die Darstellung dieser Social-Pflichten wird das vierte und letzte Hauptstück bilden.

Erstes Hauptstück.

Sorge für das eigene, wie für das fremde leibliche Leben und für alle Bedingungen dieses Lebens, doch in Unterordnung des Leibes unter die Seele.

I. Sorge für das eigene leibliche Dasein und Leben, wie für das leibliche Dasein und Leben des Mitmenschen.

§. 214.

Bedeutung des Leibes und des leiblichen Lebens überhaupt.

Leib und Leben ist, wenn auch nicht der Güter höchstes, doch ein hohes und wichtiges Gut. Denn:

1) war durch Gottes gnädige Anordnung ursprünglich auch dem Leibe die Gabe der Unsterblichkeit verliehen und wenn diese Gabe durch die Sünde auch verwirkt und der Leib in Folge der Sünde dem Tode unterworfen ward: so ist doch dieser Tod kein bleibender; vielmehr wird, wie der Glaube lehrt, der jetzt sterbliche Leib, nachdem er dem Tode verfallen, einstens wieder aufer-

stehen und mit seiner Seele wieder vereinigt an der Seligkeit oder Verdammniß dieser ewig theilnehmen.

2) Noch eine besondere Weihe und Würde besitzt aber unser Leib durch die Geheimnisse der Erlösung und der Heiligung. Es nahm nemlich selbst der Sohn Gottes einen wirklichen menschlichen Leib an, um in diesem Leibe das Werk der Erlösung zu vollbringen; mit diesem Leibe ist er auferstanden, mit diesem Leibe ist er in den Himmel aufgefahren, mit diesem Leibe sitzt er am Throne Gottes, in der Herrlichkeit seines Vaters. Und durch die Heiligung unserer Seele mittelst der heiligen Sakramente ward und wird unser Leib gleichsam mitgeheiligt, berührt vom Wasser der Taufe und vom heiligen Chrisam, gespeiset mit der himmlischen Speise des heiligen Altarssakramentes und bei herannahendem Tode mit dem heiligen Oele gesalbt. In Ansehung dessen bezeichnet die heilige Schrift selbst unsere Leiber als Glieder Jesu Christi und als Tempel des heiligen Geistes [1]; und sie gründet hierauf die Forderung, daß wir die Glieder unseres Leibes nicht mehr erniedrigen zu Werkzeugen der Sünde, sondern daß wir sie vielmehr Gott als Werkzeuge der Gerechtigkeit darbieten sollen [2].

3) Endlich ist nach Lehre der Offenbarung das leibliche Leben die Vorbereitung für das ewige, die Zeit des Verdienstes, die Aussaat für die große Erndte, der Tag, den wir im Weinberge des Herrn zu arbeiten haben, die Frist, in der wir mit den uns anvertrauten Talenten wuchern sollen [3].

Durch diese seine Bestimmung ist das leibliche Leben von unschätzbarem Werthe, und jeder Augenblick desselben ist kostbar, weil ich mit jedem Augenblicke die Ewigkeit gewinnen und die Ewigkeit verlieren kann. Die Pflicht, Leib und Leben heilig zu halten, ergibt hieraus sich von selbst. Diese Pflicht ist aber theils als eine negative, theils als eine positive Pflicht aufzufassen, wie im Folgenden wird näher dargelegt werden.

---

1) 1 Cor. 6, 13; 3, 16.

2) Röm. 6, 13.

3) Matth. 13, 24 ff.; 20, 1 ff.; 25, 14 ff.

§. 216.

Die Sorge für das eigene leibliche Leben in negativer Hinsicht.

Die negative Pflicht der Sorge für das eigene Leben fordert, daß ich Alles unterlasse, wodurch mein Leben und meine Gesundheit entweder direkt oder indirekt, entweder ganz oder theilweise, entweder plötzlich oder allmählig gefährdet oder zerstört werden könnte.

Die schreiendste Verletzung dieser Pflicht ist der Selbstmord. Man unterscheidet verschiedene Arten des Selbstmordes.

1) Der grobe und totale Selbstmord ist die absichtliche und plötzliche Zerstörung seines eigenen Lebens. Derselbe ist in dreifacher Hinsicht ein schweres und fluchwürdiges Verbrechen.

a. Er ist ein Frevel gegen Gott selbst als unbefugter Eingriff in sein oberstes Majestätsrecht oder als faktische Läugnung seines unbedingten Eigenthumsrechts über unser Leben. Nach der ausdrücklichen Lehre der Offenbarung ist der Mensch nicht selbst Herr seines Lebens, sondern der Herr seines Lebens ist Gott. „Ich weiß nicht, sagt die Mutter zu den Makkabäischen Söhnen, wie ihr in meinem Leibe geworden seid, denn nicht ich habe euch Geist, Seele und Leib gegeben, und nicht ich selbst habe Glied an Glied gefügt, sondern der Schöpfer der Welt, der den Menschen bei seiner Erzeugung bildet und der Urheber des Entstehens aller Dinge ist" [1]). Und an einer andern Stelle heißt es in der heiligen Schrift: „Leben wir, so leben wir dem Herrn, sterben wir, so sterben wir dem Herrn" [2]). Ist aber Gott unbedingter Eigenthumsherr des menschlichen Lebens und besitzt der Mensch sein Leben nur als Lehnsträger oder als Verwalter Gottes, so kann er natürlich darüber auch nicht nach Willkühr walten und schalten, vielmehr ist er verpflichtet, es so lange zu erhalten, bis Gott selbst es zurücknimmt: eine Wahrheit, die selbst von alten heidnischen Weisen anerkannt ward.

b. Der Selbstmord ist ein Frevel gegen die Natur und eine

---

1) 2 Makk. 7, 22. 23.

2) Röm. 14, 8.

schwere Verletzung der christlichen Selbstliebe. Das Gesetz der Selbsterhaltung ist jedem Menschen so tief in's Herz geschrieben, daß die freventliche Zerstörung seines Lebens nur als ein Akt der schrecklichsten Un- und Widernatur betrachtet werden kann. Und wie wir gesehen, ist das leibliche Leben die Zeit unserer Vorbereitung auf die Ewigkeit; wer daher sein Leben freventlich zerstört, raubt sich selbst die Möglichkeit, seine Lebensaufgabe zu erfüllen, ja er verwandelt diese Möglichkeit in ihr gerades Gegentheil und versündigt sich somit schwer gegen die Selbstliebe.

c. Der Selbstmord ist endlich eine schwere Versündigung gegen die gesammte menschliche Gesellschaft; besonders gegen diejenigen Glieder derselben, die auf uns vorzugsweise angewiesen sind.

Von den versuchten Entschuldigungen oder Rechtfertigungen des Selbstmordes brauchen hier nur einige erwähnt zu werden, um von der Unhaltbarkeit dieser auf die Unhaltbarkeit aller übrigen zu schließen.

α. Das physische Leben, sagt man unter Anderm, ist dem Menschen um eines höheren Zweckes willen verliehen; ist ihm nun die Erreichung dieses höheren Zweckes unmöglich geworden, so darf er es auch als unnütz und bedeutungslos von sich werfen. Es ist aber durchaus unwahr, daß dem Menschen, so lange er hienieden lebt, die Erreichung seiner höheren Bestimmung jemals unmöglich würde. Es darf kein Mensch, so lange er lebt, sich selbst aufgeben, oder sein Leben für unnütz und bedeutungslos halten; thut er es, so ist dieses eben nur wieder eine neue Schuld.

β. Ferner wollte man behaupten, daß der Selbstmörder durch sein freiwilliges Austreten aus der menschlichen Gesellschaft dieser, statt sich gegen sie zu versündigen, oft sogar einen wesentlichen Dienst leiste. Aber hiebei geht man wieder von der falschen Voraussetzung aus, daß es einem Menschen, der der menschlichen Gesellschaft bisher unnütz und schädlich war, nicht möglich sei, ihr wenigstens künftighin noch nützlich zu werden. Nützlich würde er ihr schon dadurch werden können, daß er ihr an seiner Person das Beispiel geduldiger Abbüßung der verdienten Strafe aufstellte.

Dann aber ist zu bemerken, daß der Mensch nicht bloß für die menschliche Gesellschaft, sondern daß er auch für sich selbst lebt und daß er, selbst wenn er der menschlichen Gesellschaft nicht mehr nützen könnte, doch jedenfalls sich selbst noch nützen kann.

γ. Noch schlechter ist die Entschuldigung oder Rechtfertigung des Selbstmordes durch die Rücksicht der Ehre.

Es kann Fälle geben, sagt man, wo man ohne die größte Schmach nicht länger leben kann und dann erfordert es die Ehre, freiwillig aus dem Leben zu gehen. Die Unhaltbarkeit dieser Einwendung liegt auf der Hand, da es nach den Grundsätzen der Moral nie erlaubt ist, sich durch eine Sünde der Schmach und Schande zu entziehen oder seine Ehre durch ein Verbrechen zu retten.

Ist aber dem Gesagten zufolge der Selbstmord objektiv betrachtet den größten Verbrechen gleichzusetzen, so soll man sich doch in einem konkreten Falle hüten, über den Selbstmörder vorschnell ein hartes Urtheil zu fällen, indem sich nicht immer genau feststellen läßt, ob und in welchem Grade ihm seine Handlung zuzurechnen sei. Ist der Selbstmord Folge unverschuldeten Wahnsinns, so ist er natürlich ganz schuldfrei.

Sehr merkwürdig sind einige Beispiele von Selbstmord, die uns aus der heiligen Schrift und aus der Geschichte der Kirche bekannt sind, und die, wie es scheint, von der Schrift und von der Kirche sogar belobt werden. So erwähnt die heilige Schrift mit Beifall des Razias, der sich erst selbst verwundete und sich dann von der Mauer unter das Volk herabstürzte, um nicht den Frevlern in die Hände zu fallen und auf eine seiner Volksgenossen unwürdige Weise mißhandelt zu werden [1]; und einige, die sich selbst den Tod gegeben, werden von der Kirche als Heilige verehrt, so Apollonia, welche, um der Schändung zu entgehen, sich in die Flammen, Pelagia und deren Tochter, welche sich in derselben Absicht in den Fluß stürzten. Was die letzteren Beispiele betrifft, so äußert Hieronymus geradezu die Ansicht, es sei wirklich erlaubt, um der Gefahr der Schändung zu entgehen, an

---

1) 2 Makk. 14, 3.

sich selbst Hand zu legen [1]). Andere, wie Augustinus [2]), nehmen dagegen an, es sei in diesen Fällen aus göttlicher Inspiration gehandelt worden. Letztere Ansicht, die auch zu Gunsten des Razias geltend gemacht werden kann, möchte den Vorzug verdienen: wenn man nicht lieber der Meinung beitreten will, daß jene Heiligen aus unüberwindlicher Unwissenheit so gehandelt und daß die heilige Schrift und die Kirche nur ihren bewiesenen Heldenmuth, nicht ihre materielle Handlungsweise habe anerkennen wollen. Wenn Verbrecher sich selbst der Gerechtigkeit ausliefern, wovon sie den Tod als natürliche Folge voraussehen, oder wenn zum Tod verurtheilte Verbrecher das Todesurtheil an sich selbst vollstrecken, wenn z. B. zum Giftbecher Verurtheilte selbst den Giftbecher nehmen, wenn zum Scheiterhaufen Verurtheilte selbst auf den Scheiterhaufen steigen, oder wenn solche, die zum Hungertode verurtheilt sind, sich des Essens enthalten; so kann dieses natürlich nicht als Handanlegung an sich selbst oder als Selbstmord angesprochen werden: denn es handelt in diesen Fällen der Mensch nicht in seinem eigenen Willen, sondern vielmehr im Willen der legitimen Obrigkeit, es findet seinerseits ein bloßes Geschehenlassen, keine eigentliche Mitwirkung statt.

2) Der feine Selbstmord, man versteht darunter jede Handlungsweise oder Leidenschaft, welche voraussichtlich Gesundheit und Leben allmählig untergräbt. Dahin gehören alle Arten von Ausschweifungen und heftigen Leidenschaften, besonders Zorn, Unzucht, Unmäßigkeit; auch Ueberspannung der Körper- und Seelenkräfte aus Ehrgeiz, Gewinnsucht oder ähnlichen unreinen Motiven.

3) Der partiale Selbstmord, d. h. jede Verstümmelung des eigenen Leibes; wohin insbesondere zu rechnen ist:

a. die Selbstentmannung. Sie ist schlechterdings verboten, geschehe sie, wie bei Origenes, aus falschem Tugendeifer, um nämlich der fleischlichen Gelüste los zu werden, — die Natur soll nicht vernichtet, sondern besiegt und durch Unterordnung unter den Geist verklärt werden — oder geschehe sie zu andern irdi-

---

1) Adv. Jovin. 1 u. in Jon. c. 1.

2) De civ. Dei I. 27.

schen oder vermeint religiösen Zwecken. Seltsamer Weise haben einige Moralisten sich soweit verirrt, die Selbstentmannung für erlaubt anzusehen, wenn man sie in der Absicht vollbringe, durch Gesang zur Verherrlichung des Gottesdienstes beizutragen.

b. Jede andere absichtliche Verletzung seines leiblichen Organismus, durch Amputation u. dgl. So wenig ich Herr über mein Leben bin, so wenig bin ich es über die einzelnen Kräfte meines Lebens und über die einzelnen Glieder meines Leibes; vielmehr sind alle Haare meines Hauptes von Gott gezählt. Bemerkenswerth sind einige in der Kirchengeschichte aufbewahrte Beispiele von vorgekommenen absichtlichen Verstümmelungen des eigenen Leibes bei sonst sehr sittenreinen Charakteren. Ein gewisser Anachoret Markus z. B. soll sich, weil er aus Demuth nicht zum Priester ordinirt werden wollte, den Daumen abgehauen haben; und Hieronymus erzählt im Leben des heiligen Paulus, daß ein christlicher Jüngling, von einer liederlichen Weibsperson versucht, sich, um der Versuchung zu widerstehen, die Zunge abgebissen und sie ihr in's Angesicht geschleudert habe. Es versteht sich von selbst, daß diese Mittel verkehrt waren.

Daß eine zur Erhaltung des Lebens nothwendige Amputation nicht unerlaubt ist, bedarf keiner Erinnerung. Wie es nach der heiligen Schrift besser ist, daß ein Mensch sterbe, ehe daß das ganze Volk zu Grunde gehe, so ist es auch besser, daß ein Glied zu Grunde gehe, ehe daß der ganze Körper zu Grunde gehe.

Endlich ist durch die Pflicht der Selbsterhaltung verboten Waghalsigkeit, Tollkühnheit, halsbrechende Künste, mit einem Worte alles, wodurch Gesundheit und Leben gefährdet wird.

§. 217.

Beschränkung dieser Pflicht.

Das Leben ist kein unbedingtes Gut und es ist daher auch die Pflicht der Selbsterhaltung keine unbedingte Pflicht, vielmehr unterliegt sie mannichfaltigen Beschränkungen.

Namentlich ist die Aufopferung des Lebens geboten:

1) wenn es ohne Verletzung einer höheren Pflicht, z. B. ohne Verläugnung des Glaubens nicht erhalten werden kann. Anwendung findet hier das Wort des Heilandes: „Was nützte es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewänne, aber Schaden an seiner Seele litte[1]);

2) wo Stand und Beruf die Aufopferung mit sich bringen (der Beruf des Geistlichen, des Arztes, des Soldaten);

3) endlich kann diese Aufopferung entweder geboten oder gerathen sein durch die Nächstenliebe; wenn es sich nämlich darum handelt, dem Nächsten in seiner geistlichen oder leiblichen Noth beizuspringen.

§. 218.

Die Sorge für das leibliche Leben des Mitmenschen in negativer Hinsicht.

Die negative Pflicht der Sorge für das Leben meines Mitmenschen fordert, daß ich Alles unterlasse, wodurch sein Leben und seine Gesundheit direkt oder indirekt, ganz oder theilweise, plötzlich oder allmählig gefährdet oder zerstört werden könnte. Verboten sind mithin:

1) Der Mord (homicidium), wohl zu unterscheiden von der einfachen Tödtung; der Mord ist die vorsätzliche und unbefugte Aufhebung eines Menschenlebens; die Tödtung ist die befugte oder doch unvorsätzliche, wenn auch nicht schuldfreie, Aufhebung eines Menschenlebens. Alle Gründe, welche gegen den Selbstmord sprechen, sprechen auch gegen den Menschenmord. Wie jener ist er ebenfalls ein frevelhafter Eingriff in das Majestätsrecht Gottes, eine schwere Ungerechtigkeit gegen den Gemordeten, wie gegen die Angehörigen des Gemordeten und ein Frevel gegen die ganze menschliche Gesellschaft. Um seine ganze Abscheulichkeit zu offenbaren, bezeichnet ihn die heilige Schrift als eine Sünde, die zum Himmel schreit [2]).

Derselbe ist entweder ein einfacher oder ein qualifizirter, letzteres mit Rücksicht auf Art der Vollführung und auf den beson-

---

1) Matth. 16, 26.

2) 1 Mos. 4, 10.

dern Zweck desselben: Meuchelmord, gedungener Mord, Raubmord; oder mit Rücksicht auf die besondere Qualität des Gemordeten: Gattenmord, Kindermord, Vatermord, Priester- und Königsmord, alles Handlungen, welche einen noch höheren Grad von Bosheit voraussetzen und nach göttlichem wie menschlichem Rechte einer härteren Strafe unterliegen. Eine besondere Art von Mord ist die beabsichtigte Abtreibung der Leibesfrucht (procuratio abortus). Sie ist als wirklicher Mord zu betrachten, indem die entgegengesetzte Behauptung vom Römischen Stuhle verdammt worden ist [1]). Ist die Leibesfrucht unbelebt, so wird wenigstens ein präformirtes Menschenleben, im andern Falle aber ein wirkliches Menschenleben zerstört. Die Unterscheidung zwischen belebter und unbelebter Leibesfrucht ist übrigens insofern wichtig, als durch die Bulle Gregor's XIV. (sedis apostolicae v. J. 1521) die Abtreibung der beseelten Leibesfrucht zugleich mit der Strafe der Excommunikation und Irregularität belegt ist. Freilich schwankt man in der Bestimmung, von welchem Tage nach der Empfängniß an gerechnet das Leben eintrete.

Die Schuld der indirekten Abtreibung der Leibesfrucht, die, ohne beabsichtigt zu werden, als Folge von schwerer Arbeit, körperlicher oder geistiger heftiger Bewegung, von Unmäßigkeit u. dgl. eintritt, bestimmt sich durch die Frage, ob und wie weit es möglich war, diese Folge vorauszusehen, oder dasjenige zu unterlassen, wodurch diese Folge bedingt war. Jede Mitwirkung zur procuratio abortus ist natürlich, wie dieses Verbrechen selbst, verboten.

2) Duell (μονομαχία), d. i. der lebensgefährliche Zweikampf zwischen Privaten zur Beilegung eines Zwistes. Das Duell ist thöricht, weil es nicht gewährt, was es gewähren soll, vielmehr das gerade Gegentheil bewirkt; es soll Unrecht verhindern, oder ausgleichen, und es fügt zu dem alten Unrechte ein neues hinzu.

1) Innocenz XI. hat folgenden Satz verdammt: „Videtur probabile omnem foetum, quamdiu in utero est, carere anima rationali, et tunc primum incipere eandem habere, cum paritur; ac consequenter dicendum erit, in nullo abortu homicidium committi.

Es ist aber nicht allein thöricht, sondern auch im eigentlichen Sinne verbrecherisch: ein Eingriff in das Majestätsrecht Gottes, ein Unrecht gegen sich selbst und gegen den Mitduellanten und zugleich ein Frevel gegen die gesellschaftliche Ordnung, denn an die Stelle einer geordneten Rechtspflege setzt es das rohe Faustrecht oder den Zufall. Auch dann, wenn nicht die Tödtung, sondern nur die Verwundung des Andern beabsichtigt wird, verliert es seinen verbrecherischen Charakter nicht. Die Kirche bezeichnet deßhalb das Duell als einen unter Mitwirkung des Teufels eingeführten Gebrauch[1]), und verhängt nicht bloß über die Duellanten, sondern auch über die Sekundanten, Permittenten und Spektanten die Strafe der Excommunikation. Und um einen desto stärkeren Abscheu vor dieser heidnischen Unsitte einzuflößen, will Benedikt XIV. (1752: detestabilis) selbst diejenigen, welche, wenn auch bußfertig und mit der Kirche ausgesöhnt, an den Folgen des Duells sterben, vom kirchlichen Begräbnisse ausgeschlossen wissen.

3) Jede widerrechtliche Verstümmelung und Mißhandlung des Mitmenschen; ferner jede Gefährdung seines Lebens oder seiner Gesundheit durch Verleitung zu gefährlichen Wagnissen, durch Verkauf oder Verabreichung ungesunder Nahrungsmittel oder mit Krankheitsstoffen behafteter Kleidungen; durch Ueberladung mit körperlichen oder geistigen Arbeiten, durch Verführung zu einem Geist und Körper zerrüttenden Leben, durch Verursachung von Kummer, Verdruß und Sorge.

Die Beschädigung des Nächsten an Leben und Gesundheit ist eine Sünde gegen die Gerechtigkeit im engeren Sinne und es tritt daher in Folge derselben die Pflicht der Restitution ein. Indeß ist eine äquivalente Restitution hier gar nicht möglich. Denn der Mörder kann das zerstörte Leben nicht wiederherstellen und selbst die bloße Verletzung oder Verstümmelung des Körpers, die dadurch verursachten körperlichen Schmerzen und Leiden können durch zeitliche Güter im strengen Sinne des Wortes nicht aufge-

---

1) Konc. Trid. sess. XXV. de ref. cap. 19. Detestabilis duellorum usus fabricante diabolo introductus, ut cruenta corporum morte animarum in perniciem lucretur, ex christiano orbe penitus exterminetur etc.

wogen werden. Was aber der Mörder als eine Art von Ersatz leisten kann und soll, besteht in Folgendem.

a. Er soll dafür sorgen, daß für die Seele des Gemordeten Gebete und Opfer dargebracht werden.

b. Er soll sich mit der zärtlichsten Sorgfalt der Hinterbliebenen annehmen, und wenn dieselben bedürftig sind, sie unterstützen oder auch ganz unterhalten, er soll mit einem Worte an ihnen, so viel dieses möglich ist, die Stelle des Gemordeten vertreten und ihnen sein und leisten, was dieser bei längerem Leben ihnen gewesen wäre oder ihnen geleistet haben würde.

Wer den Andern körperlich verwundet oder sonst beschädigt hat, ist verpflichtet die Heilungskosten zu tragen, ihm alle Nachtheile zu vergüten, die ihm aus der ungerechten Verletzung oder Mißhandlung entstanden sind, auch für die Ertragung der körperlichen Schmerzen ihm einen entsprechenden zeitlichen Ersatz darzubieten, wenn er einen solchen wünscht oder bedürfen sollte.

§. 219.

Beschränkungen.

Der Mord ist nie erlaubt, wohl aber ist unter Umständen die Tödtung erlaubt. Erlaubt ist sie nämlich, wenn sie statt findet:

1) als Nothwehr, insofern dadurch nicht der Tod des gewaltsamen Angreifers, sondern die Rettung des eigenen Lebens bezweckt und das sogenannte moderamen inculpatae tutelae streng beobachtet wird. Das moderamen inculpatae tutelae besteht aber darin, daß, wenn der Zweck der Erhaltung oder der Errettung des eigenen Lebens durch gelindere Mittel, wie durch Flucht, durch Entwaffnung, Verwundung oder Verstümmelung des Angreifers erreicht werden kann, diese gelinderen Mittel angewendet werden. Daß unter den angegebenen Bedingungen die Tödtung als Nothwehr erlaubt sei, folgt aus der Ordnung der Liebe; denn dieser zufolge braucht das eigene Leben dem Leben des ungerechten Angreifers nicht nachgesetzt, sondern es darf ihm vorgezogen werden[1]). Wenn sich Ambrosius gegen diese Erlaubtheit äußert, so

1) Thom. 2. 2. qu. 65. art. 1.

ist dieses eine bloße Privatmeinung, die nicht bindend ist [1]. Freilich wäre ich moralisch überzeugt, daß ich durch Hinopferung meines Lebens die Seele des Angreifers retten könnte, so würde ich durch die Ordnung der Liebe hiezu allerdings verpflichtet sein; aber eine solche moralische Ueberzeugung dürfte sich wohl schwer gewinnen lassen. Dagegen unterliegt die Ansicht einiger älteren Moralisten, daß die Tödtung des Andern auch zur Abwehr eines ungerechten Angriffes auf unsern Besitz erlaubt sei, sehr gerechtem Bedenken; denn ein höheres Gut als mein Besitz ist das Leben des Mitmenschen und die Ordnung der Liebe bringt es mit sich, daß ich das höhere Gut des Nächsten meinem geringeren eigenen Gute vorziehe. Doch hat Papst Innocenz XI. nur den Satz verdammt, daß man auch zum Schutze eines unbedeutenden Besitzthums (natürlich mit beobachtetem moderamen inculpatae tutelae) den Angreifer tödten dürfe [2]. Ebenso wird die Frage controvertirt, ob es erlaubt sei, den thätlichen Angriff auf die Schamhaftigkeit selbst durch Tödtung des Angreifers abzuwehren. Gegen die Erlaubtheit wird als Grund angeführt, daß durch die bloß materielle Verletzung der Keuschheit das Gut der Keuschheit selbst nicht verloren werde. Für die Erlaubtheit dagegen wird geltend gemacht, daß bei dem fraglichen Angriffe die Gefahr der Einwilligung nicht ausgeschlossen und daß, auch hiervon abgesehen, schon die materielle Verletzung der Keuschheit ein großes Unglück sei; denn auch eine gewaltsam geschändete Jungfrau erscheine in den Augen der Welt nicht mehr als Jungfrau und oft sei sie einem Leben ausgesetzt, welches noch schlimmer als der Tod selbst sei, einem Leben voll Verachtung, voll Jammer und Elend: Gründe, die allerdings sehr beachtenswerth sind.

Uebrigens liegt es schon im Begriffe der Nothwehr, daß sie nur statt finden darf vor und bei dem Akte des ungerechten An-

---

1) Tamen non videtur, quod vir christianus et justus et sapiens quaerere sibi vitam aliena morte debeat: utpote qui etiam si latronem armatum incidat, ferientem referire non possit: ne dum salutem defendit pietatem contaminet; de off. l. III. c. 4. Er beruft sich für diese Ansicht auf Matth. 26, 52.

2) Prop. XXXI. inter propp. damn.

griffes, nicht erst, wenn die Gefahr schon vorüber ist. Im letzteren Falle wäre die Tödtung oder die Verletzung des Andern ein Akt der Rache und diese ist dem Christen niemals erlaubt.

2) Was für die einzelne Person die Nothwehr, das ist für den ganzen Staat der **Krieg**; der Krieg ist eine soziale Nothwehr und unter diesem Gesichtspunkte, aber auch nur unter diesem, muß er nach den Grundsätzen der christlichen Moral für erlaubt betrachtet werden. Von dem Rechte dieser sozialen Nothwehr kann aber der Staat in dreifacher Weise Gebrauch machen:

a. per modum praeventionis in Beziehung auf den bevorstehenden Angriff; — zuvorkommen darf der Staat einem drohenden Angriffe durch Besetzung des feindlichen Gebietes, durch Entwaffnung der feindlichen Truppen, durch Wegnahme der feindlichen Kriegsvorräthe, durch Abschneidung der Zufuhr, durch Schleifung feindlicher Festungen u. dgl.

b. Per modum defensionis in Beziehung auf den gegenwärtigen Angriff; abwehren darf der Staat den geschehenen Angriff durch Tödtung der feindlichen Truppen und Anwendung aller mit dem christlichen Kriegsrechte vereinbarlichen Mittel.

c. Per modum satisfactionis in Beziehung auf den bereits abgewehrten Angriff; der Staat darf nämlich auch nach Besiegung des angreifenden Theiles das erlangte Uebergewicht bis dahin benutzen, daß er sich theils für die ihm durch den Angriff bereiteten Nachtheile Entschädigung verschafft und theils einem möglichen neuen Angriffe hinreichend vorgebeugt hat.

Uebrigens versteht es sich von selbst, daß auch bei dieser sozialen Nothwehr das moderamen inculpatae tutelae unverbrüchlich zu beobachten sei. Jede durch den Zweck des Krieges nicht erforderte Tödtung ist auch im Kriege ein Mord und die unmenschliche Behandlung hört auch im Kriege nicht auf unmenschlich zu sein.

§. 220.

Fortsetzung.

Das der Obrigkeit zustehende Recht der Todesstrafe.

3) Einstimmig erkennen die Moralisten dem Staate das Recht zu, Missethäter mit dem Tode zu bestrafen, aber in der Art und

Weise dieses Recht zu begründen, weichen sie auffallend von einander ab.

a. Einige folgern dieses Recht aus der Stellung, die der Einzelne zur ganzen menschlichen Gesellschaft einnimmt. Der Einzelne nämlich, sagt man, ist um des Ganzen willen da und wenn er, wie der schwere Verbrecher, dem Ganzen schädlich oder gefährlich wird, so darf die menschliche Gesellschaft sich seiner ebenso entledigen, wie man vom Körper dasjenige Glied ablös't, das den ganzen leiblichen Organismus mit Zerstörung bedroht. Auffallender Weise zeigt sich dieser Begründungsweise selbst Thomas zugethan [1]). Es läßt sich gegen dieselbe hauptsächlich der Umstand geltend machen, daß das Verhältniß des einzelnen Menschen zur ganzen menschlichen Gesellschaft nicht durchaus gleich ist dem Verhältnisse eines Gliedes zum menschlichen Körper; denn der einzelne Mensch ist nicht bloß für die ganze menschliche Gesellschaft, sondern er ist auch um seiner selbst wegen da, er ist nicht bloß Mittel für ein höheres Ganzes, sondern auch Selbstzweck.

b. Nicht glücklicher ist das Recht der Todesstrafe vom Gesichtspunkte der Nothwehr aus begründet worden. Die Todesstrafe für ein verübtes Verbrechen ist keine Nothwehr, sondern sie ist, was ihr Name sagt, eigentliche Strafe. Die Nothwehr tritt vor geschehenem Angriffe, die Strafe tritt nach geschehenem Angriffe ein; und wie dürfte auch die Todesstrafe, wenn sie nur vorbeugend und abwehrend sein sollte, an demjenigen Verbrecher vollzogen werden, der sich bekehrt hat und Beweise einer veränderten Gesinnung ablegt.

c. Wieder Andere leiten das Recht der Todesstrafe aus dem Strafrechte der menschlichen Gesellschaft überhaupt her. Hat die menschliche Gesellschaft, sagt man, das Recht, über ihre Glieder überhaupt Strafen zu verhängen, was ihr doch von Niemandem abgesprochen werden wird, so hat sie auch das Recht, nach der Schwere des Verbrechens und nach Befund der Umstände die

1) 2. 2. qu. 64. art. 2. Quaelibet autem persona, singularis comparatur ad totam communitatem sicut pars ad totum. Et ideo, si aliquis homo sit periculosus communitati et corruptivus ipsius propter aliquod peccatum, laudabiliter et salubriter occiditur ut bonum commune conservetur.

schwerste Strafe, die es hier auf Erden gibt, die Todesstrafe zu verhängen. Diese Folgerung ist jedoch nicht bündig. Denn das Recht zu strafen besitzt die menschliche Gesellschaft doch nur bis so weit, als es ihr für ihre höheren Zwecke nothwendig ist; mit andern Worten vom Standpunkte des Naturrechts aus kann man der menschlichen Gesellschaft nur das Recht zu jenen Strafen zuerkennen, ohne welche ihre Zwecke nicht realisirbar sein würden. Ob aber die Zwecke der menschlichen Gesellschaft nicht ohne das Recht der Todesstrafe realisirbar seien, dürfte schwer zu beweisen sein. In der Regel versucht man diesen Beweis dadurch, daß man die Todesstrafe entweder als nothwendiges Mittel der Unschädlichmachung eines Bösewichts oder als nothwendiges Abschreckungsmittel für Andere anspricht. Aber schlechthin nothwendig ist die Todesstrafe weder in der ersten noch in der letzten Beziehung. Um einen Bösewicht unschädlich zu machen, gibt es noch andere Mittel, indem z. B. eine qualvolle lebenslängliche Haft für Manche vielleicht noch mehr abschreckend sein dürfte, als eine solche schnelle Execution. Will man aber, wie dieses ebenfalls geschehen, für die Zulässigkeit der Todesstrafe etwa anführen: daß dem mit dem Tode bestraften Verbrecher schon deßhalb kein Unrecht geschehe, weil er ja nur nach denselben Grundsätzen behandelt werde, die er selbst praktisch ausgeführt habe, so läßt sich hiegegen erinnern, daß es die Obrigkeit dem Verbrecher weder nachthun dürfe noch es ihm immer nachthun könne. Ein strenges Wiedervergeltungsrecht darf und kann die Obrigkeit nicht in Anspruch nehmen, sonst müßte sie ja z. B. auch den Verläumder ehrlos machen und den Mörder genau auf dieselbe Weise um's Leben bringen, wie er Andere um's Leben gebracht hat, was oft gar nicht möglich ist. Die oft gemachte Erfahrung, daß Verbrecher den Tod verdient zu haben selbst eingestanden, beweis't ebenfalls nichts. Denn bekennt der reumüthige Verbrecher den Tod verdient zu haben, so thut er dieses nur in der Voraussetzung, daß der Obrigkeit das Recht der Todesstrafe wirklich zustehe, oder er will nur im Allgemeinen die Schwere und Größe seiner Schuld eingestehen, wie ja auch jeder reumüthige Sünder z. B. gern bekennt, daß er den Tod, ja mehr als den Tod verdient habe, ohne daß

er dadurch auch der Obrigkeit das Recht einräumt, über ihn die Todesstrafe zu verhängen.

Es leiden somit alle vorstehend angeführten, vom naturrechtlichen Standpunkte aus unternommenen Versuche, das Recht der Todesstrafe zu begründen, an nicht zu übersehenden Mängeln. Und es kann dieses Recht vom naturrechtlichen Standpunkte aus überhaupt nicht bewiesen werden. Dieses Recht läßt sich nur aus der Offenbarung beweisen; ihr zufolge ist Gott allein Herr über Leben und Tod eines Menschen; aber Gott kann dieses ihm ausschließlich zustehende Recht auf Andere übertragen. Eine solche Uebertragung fand wirklich statt bei dem theokratischen Staate des a. T., wo die einzelnen Fälle, in denen die theokratische Obrigkeit die Todesstrafe verhängen konnte, einzeln namhaft gemacht sind. Aber nach Lehre der heiligen Schrift besaß in Folge göttlicher Uebertragung das Recht der Todesstrafe nicht nur die theokratische Obrigkeit des a. T., sondern es besitzt es eine jede staatliche Obrigkeit. Den Beweis liefert Röm. 13, 1—6., wo gesagt wird, daß die bestehende Obrigkeit (zunächst hatte der Apostel hier die heidnische Obrigkeit des Römischen Reiches im Auge) von Gott sei und daß sie das Schwerdt nicht umsonst führe, sondern es von Gott empfangen habe zur Züchtigung der Uebelthäter. So wie auch der Herr selbst dem Pilatus sagt, daß die Gewalt, ihn kreuzigen zu lassen oder ihn freizugeben, ihm von oben gegeben sei[1]).

Besitzt aber, wie hieraus hervorgeht, die staatliche Obrigkeit wirklich das Recht der Todesstrafe, so gestattet doch der ganze Geist des Christenthums nur die vorsichtigste Ausübung dieses Rechtes, in welcher Beziehung besonders bemerkenswerth ist, daß sich die Kirche in ihrem Priesterthum durch alle Jahrhunderte hindurch von jeder Betheiligung an Blutgerichten fern gehalten hat.

Die Sorge für die Erhaltung des eigenen Leibes und Lebens in positiver Hinsicht.

Der Mensch ist nicht nur verpflichtet, Alles zu unterlassen oder zu vermeiden, was seine Gesundheit oder sein Leben zerstören,

1) Joh. 19, 10. 11.

beschädigen oder gefährden könnte; er ist auch verpflichtet, die positiven Bedingungen zu erfüllen, welche zur Erhaltung seines Lebens, zur Stärkung seiner leiblichen Kräfte und zum Schutze seiner Gesundheit erforderlich sind. Hauptsächlich gehören dahin leibliche Pflege in Befriedigung der Bedürfnisse der Nahrung, der Kleidung, der Wohnung und der Erholung und die Sorge für die Wiederherstellung seiner Gesundheit in der Krankheit.

§. 221.

Die leibliche Ernährung.

Zur Erhaltung seines Leibes bedarf der Mensch der Nahrung, deren Bedürfniß sich in dem sogenannten Nahrungstriebe ausspricht. Um sein Leben zu erhalten ist der Mensch nicht nur berechtigt, sondern auch verpflichtet, den Nahrungstrieb zu befriedigen, wofern ihn Gott nicht auf übernatürliche Weise dieser Nothwendigkeit enthebt, wie es z. B. von einigen Heiligen bekannt ist, daß sie durch die bloße wunderbare Speise der heiligen Eucharistie ihr Leben gefristet haben. Aber der Christ darf diesen Trieb nur in der von Gott gewollten oder geordneten Weise befriedigen. Hiezu ist erforderlich:

1) daß man in Ansehung der Qualität und Quantität der Nahrungsmittel das rechte Maß beobachte;

2) daß man die rechte Ordnung in Ansehung der Zeit einhalte;

3) daß man den Genuß von Speise und Trank auf den höheren Zweck der Erhaltung des Lebens und der Kräfte beziehe und die damit verbundene sinnliche Annehmlichkeit diesem höheren Zwecke unterordne [1]);

4) daß man endlich den Genuß heilige durch Gebet und Danksagung [2]).

Das beharrliche Streben, den Nahrungstrieb nur in der

---

1) In dieser Beziehung hat Papst Innocenz XI. folgenden Satz verdammt: comedere et bibere usque ad saturitatem ob solam voluptatem non est peccatum, modo non obsit valetudini, quia licite potest appetitus naturalis suis actibus frui.

2) Timoth. 4, 4; 1 Kor. 10, 31.

von Gott gewollten oder geordneten Weise zu befriedigen, ist die Tugend der Mäßigkeit, in Absicht auf den Genuß der Speisen abstinentia, in Absicht auf den Genuß des Trankes sobrietas genannt.

Gegen die aufgestellte Pflicht kann man sich per defectum und per excessum versündigen. Per defectum versündigt man sich dagegen, indem man sich den nöthigen Bedarf versagt, sei es aus Kargheit und Geiz, sei es aus einem falschen Tugendeifer (der häretische Enkratismus), der sich bis zum manichäischen Hasse der Natur steigern kann und von der wahren christlichen Abtödtung durchaus unterschieden werden muß.

Per excessum versündigt man sich gegen die gedachte Pflicht durch die Unmäßigkeit (gula). Die Unmäßigkeit ist das unordentliche Wohlgefallen an Speise und Trank, eine Sünde, welche hauptsächlich in folgenden zwei Formen auftritt:

a. als Unmäßigkeit im engeren Sinne; sie bezieht sich auf die Quantität von Speise und Trank und erscheint als Vielfresserei und Trunksucht;

b. Als Genußsucht im engeren Sinne; sie bezieht sich hauptsächlich auf die Qualität und erscheint als Leckerhaftigkeit und Feinschmeckerei. Der Leckerhafte und Feinschmecker nämlich hat ein unordentliches Verlangen nach ausgesuchten, der raffinirten Sinnlichkeit zusagenden Speisen und Getränken. Eine Nebenart der Leckerhaftigkeit und Feinschmeckerei ist die Naschhaftigkeit, welche in Befriedigung des Nahrungstriebes nicht Ordnung und Zeit beobachtet [1].

Verbindet sich mit der Unmäßigkeit im engeren Sinne Leckerhaftigkeit und Feinschmeckerei, so nennt man die Unmäßigkeit: Prasserei, Schlemmerei und Schwelgerei.

Die Schwere der Sünde der Unmäßigkeit liegt besonders

---

1) Gregor der Große (30 mor. c. 13) bezeichnet eine fünffache Weise, in der man sich der Sünde der Unmäßigkeit schuldig machen könne: 1) indem man vor der rechten Zeit genieße; 2) nach zu exquisiten Speisen und 3) nach fein zubereiteten Speisen verlange; 4) zu viel genieße und 5) mit zu großer Gier (praepostere, laute, nimis, ardenter, studiose). Vgl. Thom. 2. 2. qu. 148. art. 4.

darin, daß sie den Menschen unter die Herrschaft der sinnlichen Triebe und der thierischen Lust bringt. Recht anschaulich tritt das Thierische, was in der Unmäßigkeit liegt, in der Vielfresserei hervor. Die heilige Schrift bezeichnet deßhalb den Unmäßigen als einen Menschen, dessen Gott der Bauch ist und der als Feind des Kreuzes Christi wandelt[1]; sie erinnert daran, daß die Fresserei den Esau um das Recht der Erstgeburt und um den Segen der Verheißung gebracht[2], und sie stellt uns die schauerlichen Folgen der Prasserei und Schlemmerei in der bekannten Parabel vom reichen Prasser hell vor die Augen.

Was die Trunkenheit insbesondere betrifft, so liegt ein erschwerender Umstand derselben noch darin: daß sie den Vernunftgebrauch temporär unterdrückt und mithin dasjenige aufhebt, was den Menschen vom Thiere vorzugsweise unterscheidet. Auch entspringt aus derselben, wo möglich, noch eine größere Menge sittlicher wie physischer Uebel, auf welche die heilige Schrift öfters hinweis't: Verrath anvertrauter Geheimnisse, Zorn, Zank, Wollust, Possenreisserei, Verabsäumung heiliger Berufspflichten, Blödsinn und Stumpfsinn des Geistes, Untergrabung der Gesundheit, Zerstörung häuslichen Glücks und Wohlstandes und was dergleichen mehr ist[3]).

Natürlich ist die Trunkenheit noch strafbarer bei solchen, die durch Amt und Beruf zu einem guten Beispiele besonders verpflichtet sind. Welch ein Aergerniß ist z. B. ein trunksüchtiger Priester!

Uebrigens gibt es von der anfänglichen bis zur gänzlichen Berauschung mehrere Stufen, wofür fast jede Sprache auch eigene Bezeichnungen erfunden hat. Hierauf beruht die Unterscheidung zwischen der vollkommenen (crapula perfecta) und der unvollkommenen Trunkenheit (crapula imperfecta). Erstere, die gänzliche Unterdrückung der Vernunftthätigkeit, wird von allen Moralisten als Todsünde betrachtet, vorausgesetzt, daß sie an sich

1) Philipp. 3, 18. 19.

2) Hebr. 12, 15. 17.

3) Ephes. 5, 18; 1 Kor. 6, 10; Sprüchw. 20, 1; 21, 17; Sirach 37, 32. u. a.

oder ursächlich freiwillig ist. Doch ist auch die unvollkommene Trunkenheit, namentlich wenn sie häufig vorkommt, höchst gefährlich, indem sie in der Regel zur Trunksucht den ersten Grund legt.

Die Heilung der Trunksucht ist äußerst schwierig, zumal sie sich im Körper selbst allmählig eine physische Disposition schafft. Selten frommen halbe Maßregeln oder sogenannte Palliativmittel; die Bekehrung geschieht plötzlich und mit einer Art von Gewaltsamkeit oder gar nicht. Vermeidung der Gelegenheiten ist natürlich das erste, was geschehen muß.

Zum Schlusse sei es verstattet, hier die schöne Stelle beizufügen, in welcher Augustinus mit zartem Sinne auf die Grenzen hinweis't, die man beim Genusse überhaupt zu beobachten habe. „Du lehrst mich, (o Gott!) ruft er betend aus, daß ich die Nahrung gleich einer Arznei nehmen solle. Indem ich aber von dem lästigen Bedürfnisse zur behaglichen Sättigung übergehe, lauert mir selbst in diesem Uebergange die Schlange der Begierlichkeit auf. Denn dieser Uebergang selbst ist Lust, und es gibt keine andere, wozu die Noth zwingt, als diese. Und ob es gleich die Gesundheit ist, um derentwillen wir essen und trinken, so gesellt sich ihr dennoch, gleich einer Zofe, die gefährliche Belustigung bei und strebt sogar meistens voranzugehen, damit um ihretwillen geschehe, was ich der Gesundheit wegen zu thun beschließe. Beide haben auch nicht den gleichen Zweck: denn was der Gesundheit genügt, ist der Lust zu wenig. Ja oft wird es ungewiß, ob die Pflege des Leibes noch nothwendige Hülfe verlange oder ob zum Essen der Trug begierlicher Lust anrege. Und dieser Ungewißheit freuet sich die unglückliche Seele, und sucht darin ihre Entschuldigung, froh, daß es nicht deutlich erscheint, wie viel nothwendig ist zur Erhaltung der Gesundheit, damit sie mit dem Schleier der Gesundheit das Werk der Lust bedecke. Täglich strebe ich diesen Versuchungen entgegen und rufe deine Rechte zu meiner Hülfe an"[1]).

---

1) Confess. lib. X. c. 12.

§. 222.

Kleidung und Wohnung.

1) Durch die Kleidung wird der menschliche Körper gegen die Unbilden der Witterung und andere schädliche Einflüsse geschirmt und es unterliegt keinem Zweifel, daß schon um dieses Zweckes willen die Kleidung für den Christen ein Gegenstand der Sorge sein müsse. Aber dieser physische Zweck der Kleidung ist weder der einzige noch der vorzüglichste; der vorzüglichste Zweck der Kleidung ist vielmehr der moralische; die Kleidung soll nämlich des Leibes Nacktheit verhüllen, indem diese durch die Sünde ein Gegenstand der Scham geworden ist. Ein dritter Zweck ist der soziale; die Kleidung soll den Unterschied der beiden Geschlechter[1]) und der Stände bezeichnen. Der vierte Zweck der Kleidung endlich ist der ästhetische, indem sie für den Körper eine anständige Zierde sein soll. Durch diese gebotenen oder erlaubten Zwecke ist dem Christen vorgezeichnet, worauf er bei der Wahl seiner Kleidung hauptsächlich Rücksicht zu nehmen hat. Vor Allem hat er zu sehen auf eine schamhafte und züchtige Kleidung; hieran schließen sich die Rücksichten auf eine gesunde, bequeme, schutztüchtige, standesmäßige und anständige Kleidung. Was Form und Tracht betrifft, so vermeide man jeden Schein des Auffallenden, Gesuchten, Modesüchtigen, Stutzermäßigen, Weichlichen und Tändelnden. Mehr, als gewöhnlich geglaubt wird, prägt sich gerade in der Art, sich zu kleiden, der innere Charakter und die Verfassung der Seele ab. Eine ganz besondere Vorsicht hat bei Wahl und Art der Kleidung der Geistliche anzuwenden. Wie die Synode von Trient einschärft, soll er sich vor Allem standesmäßig kleiden[2]); übrigens in seiner Kleidung weder nachlässig, noch allzu sorgfäl-

---

1) Im Mosaischen Gesetze war die Verkleidung auf's strengste untersagt: „Ein Weib soll nicht Mannskleider anthun und ein Mann soll nicht Weibeskleider anziehen: denn ein Gräuel ist vor Gott, wer solches thut." 5 Mos. 22, 5.

2) Etsi habitus non facit monachum, oportet tamen clericos vestes proprio congruentes ordini semper deferre ut per decentiam habitus extrinseci morum honestatem intrinsecam ostendant.

tig und zierlich sein[1]). Eine nachlässige Kleidung läßt auf eine nachlässige, wenig geordnete Seele schließen, dagegen Kleiderpracht und stutzermäßige Zierlichkeit bei einem Geistlichen den Verdacht begründen, daß er vom Geiste der Welt angesteckt sei[2]).

Die Gegensätze gegen die Pflichten in Absicht auf Sorge für Kleidung ergeben sich von selbst. Besonders sind aber hervorzuheben die unanständige, unschamhafte Kleidung und der Kleiderluxus. Die unschamhafte Kleidung ist der Ausdruck einer unreinen schamlosen Seele und um so verdammenswerther wegen der damit verbundenen vielfachen Aergernisse. Der Kleiderluxus ruinirt Wohlstand und Sittlichkeit, besonders unter den niedern Volksklassen. Schon der Apostel eifert gegen diese Fehler. „Die Weiber, sagt er, sollen sich in anständiger Kleidung mit Schamhaftigkeit und Sittsamkeit schmücken, nicht mit künstlich geflochtenen Haaren, mit Gold und Perlen oder kostbarem Gewande; sondern was sich ziemt für Weiber, die Gottesfurcht an den Tag legen durch gute Werke"[3]). In ähnlichem Sinne schreibt der heilige Petrus: „Euer Schmuck sei nicht der äußere in künstlichem Haargeflechte, oder in goldenem Geschmeide, oder in ausgesuchtem Gewande; sondern der verborgene Mensch des Herzens, in dem Unvergänglichen des sanften und milden Geistes, der vor Gott reich ist. Denn auch die heiligen Frauen, die auf Gott hofften, schmückten sich einst so und waren ihren Männern untergeben"[4]).

2) Die Wohnung ist gleichsam ein größeres Kleid für den Menschen, und hat theilweise auch die nämlichen Zwecke. Vorwaltend müssen daher auch hier sein die Rücksichten auf Anständigkeit, Reinlichkeit, Gesundheit und Bequemlichkeit. Ein gewisser Luxus ist, wenn er keiner anderweitigen Pflichtübung entgegensteht, wohl

---

1) Ornatus ut sordes pari modo fugiendae sunt, quia alterum delicias alterum gloriam redolet (*Hieron.* epist. 34 ad Nepotian. de vita clericor.).

2) August. lib. 2 de serm. Dom. c. 12: „Qui immoderato cultu corporis atque vestitus vel caeterarum rerum nitore praefulget, facile convincitur rebus ipsis pomparum saeculi esse sectator.

3) 1 Timoth. 2, 9.

4) 1 Petr. 3, 3–5.

gestattet, zumal er für verschiedene Menschenklassen eine reiche Quelle des Erwerbes eröffnet. Auch die Natur hüllt sich in Schmuck und Pracht.

§. 223.

Erholungen und Vergnügungen.

1) Einer ununterbrochenen geistigen oder körperlichen Anstrengung ist der Mensch in seinem gegenwärtigen Zustande nicht fähig. Es unterliegt daher keinem Zweifel, daß der Christ sich der Erholung hingeben dürfe; er darf es nicht allein, er soll es auch, wenn er der Erholung wirklich bedarf. Namentlich ist vom Schöpfer der Natur zur Erholung der Schlaf bestimmt, „der Balsam der Natur"; doch muß derselbe im rechten Maße genossen werden; ein unmäßiger Genuß stärkt nicht, sondern macht schlaff und entzieht der für die Thätigkeit ohnehin so kurzgemessenen Zeit einen allzu großen Theil. Auch ist in jeder Woche ein besonderer Tag angeordnet, wo wir von körperlichen Arbeiten ausruhen sollen.

2) Was die Vergnügungen betrifft, so darf der Christ ihrer ebenfalls genießen, um sich dadurch zu erheitern und so sich für neue ernste Thätigkeiten desto geschickter zu machen. Die Erlaubtheit ihres Genusses ist jedoch an folgende Bedingungen geknüpft.

a. Sie müssen an sich erlaubt und dem Stande und Berufe, dem Alter und Geschlechte angemessen sein. Vergnügungen, die für den Einen erlaubt sind, ziemen sich nicht für den Anderen; Manches, was sich für den Laien schickt, schickt sich nicht für den Priester, und Manches, was sich für den Mann schickt, schickt sich nicht für das Weib.

b. Sie dürfen ferner nur genossen werden in der rechten Absicht, mit Maß, zur rechten Zeit und am rechten Orte.

Eingetheilt werden die Vergnügungen in geistige und sinnliche. Behaupten auch die ersteren den Vorzug, so dürfen unter den angegebenen Bedingungen doch auch die letzteren genossen werden. Diese theilt man gewöhnlich wieder ein in: Lustwandeln, Lustreisen, Lustmahl, Lustarbeit (Jagd, Handarbeit u. dgl.) und Lust-

spiele. Die Lustspiele sind entweder Kunst- oder Glücksspiele. Zu den ersteren gehören Kegelspiel, Billardspiel, Musik u. a. Zu den Glücksspielen gehören unter anderen das Lotto-, Würfel-, Kartenspiel. Sie sind sämmtlich erlaubt selbst für den Geistlichen, aber sie dürfen nicht berechnet sein auf leeren Zeitvertreib, noch vielweniger auf Gewinn; sie dürfen mithin nicht zu hoch gespielt werden, oder eigentliche Hazardspiele sein. Von zweifelhaftem Charakter ist das Schauspiel und der Tanz. Was das Schauspiel betrifft, so war dieses bekanntlich in der alten Kirche durchaus verpönt (die strengeren Kirchenschriftsteller nannten es pompa diaboli), was sich bei der engen Beziehung, in der es in damaliger Zeit zum Götzendienste stand, von selbst verstand. Aber es wurde auch in der Folgezeit, nachdem der Götzendienst bereits gestürzt war, von frommen und erleuchteten Männern immer noch mit bedenklichen Augen angesehen [1]; und in der That, das Schauspiel hat, so lange es besteht, noch nie diejenige Gestalt gewonnen, in der man es für ganz unschädlich erklären könnte. Der heilige Karl Borromäus, der in seiner liebenswürdigen Herablassung zu den Schwächen der Menschen einen Augenblick den Gedanken gefaßt hatte, das Schauspiel zu reinigen und es mit höheren christlichen Anschauungen und Grundsätzen in Einklang zu bringen, gab diese Hoffnung bald wieder auf; und wenn gleich vorzugsweise dahin wirkend, daß wenigstens die

---

1) *Lactant.* instit. div. lib. VII. c. 20.: Si homicidium nullo modo facere licet, nec interesse omnino conceditur, ne conscientiam perfundat ullus cruor.... comicae fabulae de stupris virginum loquuntur, aut amore meretricum; et quo magis sunt eloquentes, qui flagitia illa finxerunt, eo magis sententiarum elegantia persuadent et facilius inhaerent audientium memoriae versus numerosi et ornati. Item tragicae historiae subjiciunt oculis parricidia et incesta regum malorum et cothurnata scelera demonstrant. Histrionum quoque impudicissimi motus, quid aliud nisi libidinem docent et instigant? Quorum enervata corpora et in muliebrem incessum habitumque mollita impudicas feminas inhonestis gestibus mentiuntur. Quid de mimis loquar corruptelarum praeferentibus disciplinam? Qui docent adulteria, dum fingunt et simulatis erudiunt ad vera? Quid juvenes aut virgines faciant: cum et fieri sine pudore et spectari libenter ab omnibus cernunt etc.

Fastenzeit und die heiligen christlichen Tage durch die Verderbnisse des Theaters nicht entweiht werden möchten, so hörte er doch nicht auf, auch im Allgemeinen Abscheu davor zu erwecken. Er nennt das Schauspiel einen Rest des Heidenthums [1]), nicht als ob es im buchstäblichen Sinne in den Schauspielen seiner Zeit noch Ueberbleibsel des Heidenthums gegeben hätte, sondern weil die Leidenschaften, welche die Götter der Heiden geschaffen, daselbst immer noch die Herrschaft führen und sich hier immer noch von den Christen anbeten lassen. Im besten Falle aber, sagt er, sei es nur ein unnützes Schaugepränge [2]), indem er der Ansicht ist, daß der Christ, der so ernste Angelegenheiten zu besorgen hat und der dermaleinst vor einem so furchtbaren Richterstuhle erscheinen muß, zu solchen Vergnügungen in seinem Leben keinen Raum finden könne, wären sie auch nicht so voll grober und feiner Versuchungen, als sie es in der That seien. Und wenn er auch diejenigen, die sich solchen Vergnügungen hingaben, nicht mit kirchlichen Strafen bestrafte, so schärfte er doch den Priestern und Predigern ein, Alles aufzubieten, den Gläubigen vor so gefährlichen Vergnügungen Abscheu einzuflößen [3]). Mit Hinsicht auf so bedeutende Stimmen wird man im Namen der christlichen Moral vom Besuche des Schauspiels in seiner gegenwärtigen Gestalt im Allgemeinen wenigstens abrathen müssen: wenn man auch nicht jeden Besuch desselben als geradezu sündhaft ansprechen möchte. Der Priester aber dürfte, auch wenn er für sich selbst vom Schauspiele nichts zu fürchten hätte, es schon deßhalb nicht besuchen, damit er nicht durch sein Beispiel dazu beitrage, daß Andere es als ein gleichgültiges Vergnügen betrachten [4]). Eine

1) Act. Mediol. part. IV.; Instit. praed. edit. 1599. pag. 485.

2) Ludicra et inania spectacula a. a. O. part. VI.

3) A. a. O. pag. 40. Conc. prov. 1. pag. 68. Conc. III. pag. 316. Conc. VI. etc.

4) Sehr lesenswerth ist die Abhandlung, die Bossuet diesem Gegenstande gewidmet: maximes et reflexions sur la comédie. Bekanntlich behaupten die Quäker die Unsittlichkeit des Besuches des Schauspieles mit großer Strenge; ebenso die Jansenisten. Besonders verbreitet sich ziemlich umständlich hierüber Nicole in seinen Essais de morale (Vol. III. p. 201 sqq). Die Gründe, womit er die Unerlaubtheit desselben bekämpft, sind theilweise auch schon von den älteren Kirchenschriftstellern angeführt worden.

ähnliche Bewandtniß hat es mit dem Vergnügen des Tanzes. Daß, wie die Quäker in ungebührlicher Strenge annehmen, das Tanzen an sich unerlaubt sei, läßt sich nicht behaupten; es gibt sogar einen heiligen Tanz, der ein sinnlicher Ausdruck einer gleichsam überschwenglichen heiligen Freude ist, wie er uns z. B. bei David begegnet. Wohl aber darf man behaupten, daß die meisten heutigen Arten des Tanzes wenigstens von einem sehr zweideutigen Charakter seien; indem sie, besonders von jüngeren Leuten ohne eine sorgfältige Ueberwachung durch gewissenhafte Eltern oder deren Stellvertreter genossen, in der Regel eine nächste Gelegenheit zur Sünde sind: nicht zu erwähnen, daß diese flatter-

---

1. Der Beruf eines Schauspielers, sagt er, ist unsittlich, mit einer christlich-religiösen Gesinnung unvereinbar und von vielen Kirchenversammlungen verboten worden. Durch den Besuch des Schauspiels aber autorisirt man diesen Beruf.

2. Das Schauspiel macht weichlich und weibisch und läßt oft ganz unvermerkt verderbliche Eindrücke zurück.

3. In den meisten Schauspielen herrscht die Leidenschaft der Liebe vor; sie erscheint hier unverfänglich und ist daher um so mehr geeignet, die Schamhaftigkeit bei den Zuschauern zu schwächen. Ja die schändlichsten Handlungen und Charaktere erscheinen hier oft von einem höheren Nimbus umkleidet, und indem man sie so mit Vergnügen darstellen sieht, befreundet man sich mit dem Laster und verliert den Abscheu daran. Wer das Laster wahrhaft verabscheut, fühlt sich auch schon durch die bloße Darstellung desselben zurückgestoßen.

4. Und nicht nur die Leidenschaft der Liebe, auch andere sündhafte Leidenschaften werden auf dem Theater mit einem Schein von Anmuth, Größe und Adel bekleidet, und unvermerkt schlürfen die Zuschauer das Gift ein, das unter diesem schönen Aeußeren verborgen liegt.

5. Das Vergnügen des Schauspiels ist nicht einmal geeignet, Geist und Körper neue Kraft zu geben, wenn sie durch Arbeit abgespannt sind; vielmehr verleiht es nur dem Gemüthe eine gewisse romantische Stimmung und macht uns gleichgültig gegen das Wirkliche, Gewöhnliche und Alltägliche.

6. Endlich ist das Schauspiel überhaupt unverträglich mit dem Geiste des Gebetes, der Liebe zum Worte Gottes, mit den Verpflichtungen der Taufe, mit den Pflichten gegen Jesus, mit dem Geiste der wahren Buße und der Liebe zur Wahrheit.

haften leichtfertigen Bewegungen des Körpers, doch nur natürlicher Ausdruck eines leichtfertigen inneren Gedankenspiels und einer flatterhaften inneren Seelenstimmung, von selbst da nicht vorkommen werden, wo höherer Ernst und heiliges sittliches Streben wohnt. Für den Priester, von dem man diesen sittlichen Ernst vorzugsweise fordern darf, ist das Tanzen unter allen Umständen ungeziemend und unerlaubt.

Als Gegensätze gegen die vorstehend angedeuteten Pflichten sind besonders namhaft zu machen:

a. Mangel an Entsagung. Auch die erlaubten Vergnügungen soll der Christ nur mit Maß genießen und er soll sich öfters den Genuß derselben gänzlich versagen. Es fordert dieses die christliche Selbst- und Weltverläugnung, welche der Lehre des Evangeliums zufolge ein nothwendiger Bestandtheil des christlichen Lebens ist. Denn „wer mein Jünger sein will, sagt Christus, der nehme sein Kreuz auf sich und verläugne sich selbst“ [1]: er sagt dieses nicht etwa bloß den Mönchen und Einsiedlern, sondern er richtet seine Rede an alle Christen ohne Unterschied, wie das Evangelium bei Anführung des göttlichen Ausspruchs ausdrücklich hinzufügt (dicebat autem ad omnes). Er sagt ferner Allen, daß sie eingehen sollen durch die enge Pforte, „denn das Thor zum Verderben ist weit, und der Weg, der dahin führt, ist breit und Viele sind, die darauf wandeln“; „wie enge dagegen, fährt er fort, ist die Pforte, und wie schmal der Weg, der zum Leben führt? und wie Wenige sind, die ihn finden“ [2]. Wer sich zur Uebung dieser Selbstverläugnung nicht zu Zeiten ein Vergnügen und einen erlaubten Genuß versagt, der wandelt wenigstens auf der äußersten Grenze der Tugend, und ist in steter Gefahr sie zu verlieren, weil die Tugend ohne Kampf nicht bestehen kann und weil nur derjenige glücklich kämpfen wird, der kämpfen gelernt hat.

b. Die Vergnügungssucht, gewiß die schlimmste Sucht, an der die gegenwärtige Zeit krankt, und die in die Welt so viel Elend bringt. Abgesehen von den großen physischen Uebeln, die

1) Luk. 9, 23.
2) Matth. 7, 13, 14.

so sichtbar in ihrem Gefolge sind (Zerrüttung des Hauswesens, zunehmende Verarmung, Unfrieden, Schmach und Entehrung in Familien, Schwächen und Krankheiten des Körpers, Zerrüttung des Geistes), ist sie besonders an all den großen moralischen Uebeln schuld, die wie ein Krebsschaden an der gegenwärtigen menschlichen Gesellschaft nagen. Die Vergnügungssucht ist eine der Hauptursachen einreißender Gottvergessenheit und des Abfalls vom Christenthum, das, wie Tertullian sagt, keine größere Feinde, als die Vergnügungen hat[1]). Der Grund liegt nahe: Gott ist ein Geist und man kann ihn nur durch den Geist erreichen. Je mehr man daher in der Region der Sinne wandelt, um so mehr wird man sich nothwendig von ihm entfernen. Der Genußsüchtige betet nicht den wahren Gott, sondern einen Götzen an, weil sein Gott das Vergnügen ist: und wie Gott nicht mehr in seinem Herzen ist, wird er auch bald nicht mehr in seinem Geiste sein; die heiligen Wahrheiten der Religion werden ihm erst gleichgültig sein, um ihm dann zum Eckel zu werden; ihre Erkenntniß wird sich erst verdunkeln, um zuletzt in ihm unterzugehen. Keine Lehre konnte sich deßhalb dem Christenthum schroffer gegenüberstellen, als diejenige, welche, im Gefolge der communistischen und sozialistischen Tages-Theorien in der menschlichen Gesellschaft gegenwärtig schon allzuweit verbreitet, das gegenwärtige Leben in ein Leben des Genusses verwandelt, auf Genuß und wieder auf Genuß dringt, und zwar auf den niedrigsten, auf den sinnlichen und fleischlichen. Die Aussprüche des Evangeliums, wodurch eine solche Lehre verworfen wird, sind zu bekannt, um hier angeführt zu werden; die beredteste thatsächliche Widerlegung derselben ist das Kreuz.

§. 224.

Verhalten des Christen in der Krankheit.

1) Die positive Pflicht der Selbsterhaltung erscheint in der Krankheit unter der Form der Sorge für die Wiederherstellung

---

1) De spectac. n. 2. Plures invenias, quos magis periculum voluptatis quam vitae avocet ab hac secta (er meint die christliche Religion und spielt auf die blutigen Christenverfolgungen an), cum alia non sit et stulto et sapienti vitae gratia nisi voluptas.

der Gesundheit. Sie ist dem Christen geboten. Namentlich hat er sich in einer schwereren Krankheit an einen einsichtsvollen Arzt zu wenden und sich dessen Verordnungen zu unterwerfen mit Vertrauen und Gebet zu Gott, welcher das Arzneimittel geschaffen hat. „Ehre den Arzt," sagt die heilige Schrift, „um der Noth willen, denn der Allerhöchste hat ihn erschaffen. Von Gott ist alle Arznei. Der Allerhöchste läßt die Arznei aus der Erde wachsen und ein vernünftiger Mann verabscheut sie nicht. — Mein Sohn, verachte dich nicht selbst in deiner Krankheit, sondern bete zum Herrn und er wird dich gesund machen. Laß ab von der Uebertretung, leite deine Hände und reinige dein Herz von allen Sünden. Aber auch dem Arzte verstatte Zutritt: denn ihn hat der Herr geschaffen und er weiche nicht von dir; denn seiner Kunst bedarf man" 1).

Die Frage, ob der Christ zur Erhaltung seines Lebens sich auch sehr schmerzlichen Operationen zu unterwerfen verpflichtet sei, ist nach dem Grundsatze »ad nimis durum nemo tenetur« von verschiedenen Moralisten verneint worden. Indessen findet dieser angezogene Grundsatz höchstens bei rein menschlichen Gesetzen, nicht bei Natur- oder positiven göttlichen Gesetzen Anwendung und offenbar ist doch die Pflicht der Sorge für seine Gesundheit ebenso im Naturgesetze, als im positiven göttlichen Gesetze begründet. Bei Entscheidung der Frage ist daher hauptsächlich die größere oder geringere Wahrscheinlichkeit des Gelingens der Operation in Betracht zu ziehen. Ist es wahrscheinlicher, daß mein Leben durch dieselbe wirklich gerettet werde, so ist es auch Pflicht, mich ihr um Gotteswillen zu unterwerfen.

2) Aber noch ungleich wichtiger ist, daß der Christ, wenn er erkrankt, die höheren sittlichen Zwecke der Krankheit in's Auge fasse. Er betrachte seine Krankheit als eine göttliche Heimsuchung oder Prüfung, und er ertrage sie daher mit Geduld und standhafter Ergebung in den Willen des Allerhöchsten, die körperlichen Schmerzen und Leiden ohne Murren Gott aufopfernd. Zugleich benutze er sie zu stiller Einkehr in sich selbst, zur Prüfung seines sittlichen Zustandes, zur Losreißung seines Herzens von der An-

1) Sir. 38, 1 ff.

hänglichkeit an's Irdische und zur Erneuerung guter Vorsätze. Nimmt die Krankheit einen bedenklichen Charakter an, so bestelle er sein Haus, bringe seine irdischen und ewigen Angelegenheiten in Ordnung und bereite sich durch andächtigen Empfang der heiligen Sterbesakramente auf den Hingang in die Ewigkeit vor.

§. 225.

Die Sorge für die Erhaltung des Leibes und Lebens seines Mitmenschen in positiver Hinsicht.

1) Es genügt nicht, Leib und Leben des Mitmenschen nicht zu beschädigen oder zu gefährden, vielmehr bin ich auch verpflichtet, wie für die Erhaltung meines eigenen Lebens, so auch für die Erhaltung des Lebens und die Beförderung der leiblichen Wohlfahrt meines Mitmenschen positiv zu wirken und Sorge zu tragen. Die Uebung dieser Pflicht hat vorzüglich dann einzutreten, wenn sich der Mitmensch in leiblicher Noth und Bedrängniß befindet. Und so verschieden die leiblichen Nöthen sind, in die er gerathen kann, ebenso verschieden sind auch die Arten und Weisen, ihm beizuspringen; demgemäß man den Andeutungen der heiligen Schrift zufolge folgende sieben leibliche Werke der Barmherzigkeit aufzählt: die Hungrigen speisen, die Durstigen tränken, die Nackten bekleiden, die Kranken besuchen, die Fremdlinge beherbergen, die Gefangenen erlösen, die Todten begraben [1]). Daß wir zur Uebung dieser Werke streng verpflichtet seien, unterliegt keinem Zweifel. Sie sind ebenso streng pflichtmäßig, als die Nächstenliebe selbst, deren Frucht und nothwendiger Erweis sie sind. Daher knüpft auch die heilige Schrift geradezu an ihre Uebung die Verheißung der Seligkeit und an ihre Unterlassung die Drohung der ewigen Verdammniß [2]).

---

1) Zusammengestellt sind dieselben in folgendem Verse:

Visito, poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo.

2) Vgl. Jak. 2, 13. 14.: „Ein Gericht ohne Erbarmen wird über den ergehen, der nicht Barmherzigkeit erweiset; die Barmherzigkeit aber triumphirt über das Gericht. Was nützt es seinem Bruder, wenn Jemand sagt, er habe den Glauben, wenn er aber die Werke nicht hat? Wird der Glaube ihn selig machen können?“ 1 Joh. 3, 17. 18; „Wer Güter dieser Welt hat, und sieht seinen Bruder Noth leiden, und verschließt sein Herz vor ihm,

§. 226.

Fortsetzung.

Das Almosen.

Die genannten Werke der leiblichen Barmherzigkeit faßt man auch unter dem Namen Almosen zusammen. Im engeren Sinne versteht man unter dem Namen Almosen die milde Gabe, die man einem Nothleidenden zu seiner Unterstützung darreicht. Einige hierrauf bezügliche Punkte sind hier noch in besondere Erörterung zu ziehen.

1) Daß Almosen zu geben nicht bloßer Rath, sondern strenge Pflicht sei, folgt aus dem im vorhergehenden §. Gesagten von selbst. Die bloße Unterlassung des Almosengebens genügt, um ewig verdammt zu werden[1]); Gott aber verdammt uns nicht wegen unterlassener Erfüllung seiner Räthe, sondern wegen unterlassener Erfüllung seiner Gebote.

Es stützt sich aber diese Pflicht des Almosengebens auf zwei Pflichttitel. Der erste Pflichttitel ist die Oberherrlichkeit Gottes. Gott ist nämlich nach Lehre der Offenbarung der Herr aller zeitlichen Güter; der Mensch der bloße Verwalter derselben. Ist aber Gott der Herr unserer Güter, so schulden wir ihm dafür den Tribut der Huldigung; und steht ihm im eigentlichen Sinne das Eigenthumsrecht über dieselben zu, so hat er Anspruch auf die Früchte derselben. Er fordert aber diese ihm schuldigen Früchte zu Gunsten der Armen und durch die Hände der Armen, oder die Armen fordern sie in seinem Namen. Ist mithin das Almosen in Beziehung auf den Armen eine Pflicht der Liebe und Barmherzigkeit, so ist es, wie auch von den heiligen Vätern ausdrücklich gelehrt wird[2]), in Beziehung auf Gott eine Pflicht der Ge-

---

wie soll in ihm die Liebe Gottes bleiben? Meine Kindlein, lasset uns nicht lieben mit dem Worte und der Zunge, sondern mit der That und der Wahrheit." Vgl. außerdem: Hebr. 13, 16; Jak. 2, 15. 16; Tob. 4, 7—12; besonders aber Matth. 25, 31—46.

1) Matth. 25, 31—46.

2) *Ambros.* lib. de Nabuthe c. 11: Non de tuo largiris pauperi, sed de suo reddis. Quod enim commune est in omnium usum datum, tu solus usurpas .... debitum igitur reddis, non largiris indebitum. August.

soll ich denjenigen eher geben, welche meiner Hülfe mehr bedürftig sind; und unter diesen soll ich wieder vorziehen die mir Näherstehenden, die Eltern, Verwandten, Freunde, die Glaubensgenossen, die Frommen und Würdigen[1]).

6) Wegen Art und Weise des Almosengebens sind folgende Punkte zu beachten.

a. Man soll Almosen geben aus reinem Beweggrunde, nämlich aus Liebe gegen Gott und den Nächsten, nicht aus Eitelkeit, Ostentation oder aus Bequemlichkeit, um nämlich vom Bettler nicht weiter belästigt zu werden. Diejenigen, welche als Vermögende bekannt sind, dürfen nicht nur, sondern sollen auch öffentlich Almosen spenden, jedoch nicht nach Art der Pharisäer, um gelobt zu werden, sondern um Andern ein gutes Beispiel zu geben, nach der Vorschrift des Heilandes: „Lasset euer Licht leuchten vor den Menschen, damit sie eure guten Werke sehen, und den Vater preisen, der im Himmel ist."

b. Man soll Almosen geben in Demuth; denn, wie so eben bemerkt, ist das Almosen, das wir geben, seinem tiefsten Wesen nach der Ausdruck unserer Abhängigkeit von Gott oder das Bekenntniß, daß er der Herr unsers Eigenthums und daß wir nur seine Verwalter sind. Nichts würde dieser Natur des Almosens mehr widersprechen, als Stolz, Hoffart und Eitelkeit.

c. Eben deßhalb sollen wir es auch nicht geben mit wegwerfenden Worten und in beschämenden Aeußerungen gegen den Armen, in abstoßender, verletzender Härte, nicht mit Unwillen und aus Zwang, sondern mit freudiger Bereitwilligkeit[2]).

d. Endlich nicht nach zufälligen Launen und nach gedankenloser Willkühr, sondern mit Umsicht und weiser Berechnung der Bedürfnisse der Armen und der Angemessenheit der Gabe, stets so, daß ihrer Noth am wirksamsten und nachhaltigsten gesteuert wird. Viel dem, der viel bedarf, weniger dem, der weniger be-

---

1) August. de doctr. christ. I, 28. Cum omnibus prodesse non possis, his potissimum consulendum est, qui pro locorum et temporum vel quarumlibet verum opportunitatibus constrictius tibi quasi quadam sorte conjunguntur.

2) 1 Kor. 9, 7.

darf, hier viel auf einmal und für den Augenblick, dort wenig und nach und nach, hier Geld, dort Nahrungsmittel oder Kleidung, und wo mit der leiblichen sich die geistliche Noth vereinigt, wo möglich so, daß der geistlichen zugleich gesteuert werde. Wer einen verwahrlos'ten verkommenen Bettler zu einem geregelten, arbeitsamen, sittlich geordneten Leben führt, hat ihm ein weit besseres Almosen gespendet, als wenn er ihm Zeitlebens die Mittel seiner Subsistenz verabreicht.

7) Groß ist der Lohn des christlichen Almosens. Der Heiland selbst erklärt: „was ihr den Armen gethan, das habt ihr mir gethan," und wie viele andere Aussprüche der heiligen Schrift gibt es, welche die Verdienstlichkeit und die Wirkungen des Almosens laut anpreisen. Das Almosen, heißt es unter Anderm, deckt der Sünden Menge; es löscht die Sünde aus, wie das Wasser das Feuer; es erflehet uns von Gott Gnade; es macht uns Freunde im Himmel; es befreiet vom Tode; es läßt die Seele nicht in die Finsterniß kommen und was dergleichen mehr ist[1]). Deßhalb rechnet die Kirche das Almosen zu den drei vorzugsweise guten Werken. Ist es aber verdienstlich, von seinem Ueberfluß Almosen zu geben, so ist es noch verdienstlicher, aus Liebe zu Jesus selbst arm zu werden (die evangelische Armuth)[2]).

§. 227.

Fortsetzung.

Das ewige Almosen oder die sogenannten ewigen Stiftungen.

Manche Gründe sprechen für diese ewigen Stiftungen, manche aber auch dagegen.

Offenbar ist es eine überaus schöne, heilige und echt christliche Sitte, daß man zu seinem Erben gleichsam Christus selbst einsetzt, oder daß man ihn an seinem letzten Willen Theil nehmen läßt, wie offenbar geschieht, wenn man im rechten Geiste ein ewiges Almosen stiftet.

---

1) Matth. 25, 40; Tob. 5, 7—12 u. a.

2) Matth. 19, 21.

Und großartig ist die Liebe, die auch über das Grab hinaus noch lieben und auch diejenigen in ihre Sorge einschließen will, die sie noch nicht kennt und die erst nach ihr sein werden. Gegen diese ewigen Stiftungen aber läßt sich hauptsächlich anführen:

a. Leicht wird dadurch der Verdacht erregt, daß man von übertriebener Sorge für das Zeitliche nicht frei gewesen, und daß man erst dann geben wollte, wenn man länger nicht mehr besitzen konnte.

b. Der Sinn der Sparsamkeit, der an Stiftungen denkt, geht bei Lebzeiten leicht in Hartherzigkeit über.

c. Die Vertheilung der Stiftsrenten ist selten recht geregelt und oft müssen die am wenigsten Würdigen und Bedürftigen vor Unwürdigen oder weniger Bedürftigen zurückstehen.

d. Auch empfinden die Armen selbst beim Empfange solcher Wohlthaten selten dieselbe Dankbarkeit, als wenn sie die Wohlthat aus lebendiger Hand empfangen, allzu leicht geneigt, die ihnen aus einer ewigen Stiftung zufließende Wohlthat als eine ihnen erwiesene Schuldigkeit anzusehen.

e. Endlich finden sich auch in der heiligen Schrift dafür keine positiven Anhaltspunkte; vielmehr scheinen einige Stellen wenigstens indirekt dagegen zu sprechen [1].

Gründe für und gegen genau gegeneinander abwägend, wird man zu der Entscheidung gelangen, daß es jedenfalls pflichtwidrig ist, bei Lebzeiten den Armen das Nothwendige zu entziehen, um Ersparnisse zu Stiftungen zu machen. Wie die Erfahrung lehrt, sind es nicht selten gerade Geizige und Hartherzige, welche solche ewige Stiftungen zum bloßen Vorwande gebrauchen, um die Pflicht des Almosengebens selbst zu umgehen. Und welch' ein Beweis von Liebe ist es, Gott den Tribut von seinen Gütern, den er durch die Hände der Armen von uns fordert, erst dann entrichten zu wollen, wenn man nicht mehr im Stande ist, diese Güter zu besitzen oder wenn sie uns im eigentlichen Sinne nicht mehr angehören. Man gibt dann eigentlich nicht, sondern man läßt

1) Vgl. Mark. 7, 11, wo der Heiland gegen die Pharisäer in Absicht auf den Korban redet und Galat 6, 10: „Thuet Gutes, so lange es noch Zeit ist.“

nur dasjenige, was man nicht mehr halten kann. Könnte man es, man würde es noch länger halten und weder Gott noch die Armen bedenken. Hiezu kommt noch der Umstand, daß nur die Almosen, die wir während unserer Lebenszeit spenden, die Wirkung unsers Heiles unterstützen, während die Almosen nach unserm Tode in Absicht auf unser Heil selbst unfruchtbar sind, indem mit dem Tode die Angelegenheiten unsers Heiles zum Abschlusse gelangen. „Wirket," sagt der Heiland, „so lange es noch Tag ist, denn es kommt die Nacht, wo Niemand mehr wirken kann."

Wird aber durch die Intention, ewige Stiftungen zu machen, die Almosenspende während unserer Lebenszeit nicht verkümmert, so besteht gegen diese Stiftungen nicht das geringste Bedenken: im Gegentheile erscheinen sie dann als großartiger Ausdruck unserer Liebe und wir machen dadurch, wie gesagt, Christum gleichsam zum Miterben unserer zeitlichen Güter, auf daß er uns um so eher zu Miterben seiner ewigen mache.

II. Sorge für die zeitlichen Güter als die nothwendigen Mittel des Lebens.

§. 228.

Das Recht des Eigenthums und die Gegensätze.

Der eigentliche und oberste Eigenthumsherr aller zeitlichen Güter ist Gott [1]). Indem aber Gott den Menschen als sein Ebenbild in die Welt hinstellte, machte er ihn zum sichtbaren Herrn der Schöpfung oder übertrug ihm das Recht, die Dinge und Güter der Erde als Mittel zu seinem leiblichen Unterhalte zu benutzen. Diese göttliche Belehnung, wie sie gleich nach der Erschaffung des Menschen statt fand [2]), ist die wahre Quelle des menschlichen Eigenthumsrechtes; jede andere Ableitungs- und Begründungsweise dieses Rechtes setzt sich in Widerspruch mit der Offenbarung und schließt die faktische Läugnung der göttlichen Oberherrlichkeit ein. Und eben solche irreligiöse Anschauungs-

---

1) Ps. 23, 1 u. a.

2) 1 Mos. 1, 28 u. ff.

weisen vom Eigenthume haben mit Anlaß gegeben zu jenen großen sozialen Verwirrungen und Uebelständen, von denen die menschliche Gesellschaft gedrückt ward und noch gedrückt wird. Denn ist der Mensch ausschließlicher und oberster Eigenthumsherr seiner zeitlichen Güter, so verschuldet er natürlich für deren Verwendung Niemandem Rechenschaft und was liegt dann näher, als daß er damit nach Willkühr schalte und walte und daß er, statt sie in der von Gott geordneten Weise zu seinem leiblichen Unterhalte und zur Unterstützung der Mitmenschen zu gebrauchen, sie mißbrauche als Mittel zur Befriedigung seiner Genußsucht, seiner Habsucht und anderer schändlichen Ungerechtigkeiten.

2) Ursprünglich hat aber Gott die Güter der Erde dem gesammten menschlichen Geschlechte als Eigenthum überwiesen. Alle sollten einen gleichen und jeder Einzelne einen so großen Antheil daran haben, als zur Erhaltung seines Lebens erforderlich ist. Es gab mithin im paradiesischen Zustande wohl menschliches Eigenthum, aber noch kein Privat-Eigenthum. Erinnerungen an die ehemalige Gemeinsamkeit des Besitzes in dem gepriesenen goldenen Zeitalter der Welt haben sich auch bei heidnischen Dichtern erhalten.

3) Das dem Menschen ursprünglich von Gott verliehene Eigenthums- oder besser Nutznießungsrecht ist zwar auch durch die Sünde nicht verloren worden, da ja der Mensch auch nach der Sünde noch göttliches Ebenbild blieb; wohl aber ward es durch die Sünde theils geschmälert, denn um der Sünde willen erging auch über die Erde und die vernunftlose Schöpfung der göttliche Fluch[1]), theils ward es ein egoistisches und erhielt jene Ausschließlichkeit, jene rauhe und spröde Form, die ihm mehr oder weniger auch noch gegenwärtig anklebt, und die ihm so lange ankleben wird, als die Sünde und die Folgen der Sünde fortdauern werden. Denn den Sündenfall vorausgesetzt, ist das Privat-Eigenthum eine Nothwendigkeit geworden. Mit gewohnter Gründlichkeit und Klarheit hat sich über diesen heute so heftig erörterten Streitpunkt schon vor sechs hundert Jahren Thomas ausgesprochen und was er vorbringt, ist immer noch für ent-

1) 1 Mos. 3, 1 ff.

scheidend anzusprechen. Thomas unterscheidet an dem Nutzungsrechte, was Gott dem Menschen verliehen hat, zwei Seiten, nämlich erstens das Recht der Fürsorge und der Verwaltung (potestas procurandi et dispensandi), zweitens das Recht des Fruchtgenusses (usus rerum exteriorum). In Absicht auf Fürsorge und Verwaltung nun, behauptet Thomas, ist aus drei Gründen nothwendig, daß der Mensch persönliches Eigenthum besitze.

Erstens: weil Jeder mehr besorgt ist für das, was ihm selbst zugehört, als für dasjenige, was er mit Allen oder Vielen gemeinsam besitzt; denn, fährt er fort, Jeder flieht die Arbeit und überläßt, was Allen gemeinsam obliegt, gern dem Andern, wie es zu geschehen pflegt, wenn viele Diener sind. Besteht mithin Privat-Eigenthum, so wird besser gesorgt sein für die gute Verwaltung der irdischen Güter.

Zweitens, sagt er, könne nur bei Anerkennung des Eigenthumsrechtes der einzelnen Menschen die zur gedeihlichen Verwaltung der irdischen Güter nothwendige Ordnung aufrecht erhalten werden. Denn hätte Jeder für Jedes zu sorgen, so würde bald eine allgemeine Verwirrung entstehen.

Drittens endlich, sagt er, kann nur bei Anerkennung des Eigenthumsrechtes der Einzelnen unter den Menschen ein friedlicher Zustand erhalten werden, indem nach Lehre der Erfahrung aus dem Besitze leicht Streitigkeiten entstehen.

Betreffend aber die zweite Seite an dem dem Menschen zustehenden Nutzungsrechte, nämlich das Recht, die aus der Verwaltung der irdischen Güter gewonnenen Früchte zu genießen; so verhält es sich nach der Lehre des Thomas damit gerade umgekehrt. Die Früchte soll der Mensch nicht als sein ausschließliches Eigenthum, sondern als Gemeingut betrachten, d. h. er soll diese Früchte nicht ausschließlich zur Befriedigung seiner eigenen, sondern auch zur Befriedigung der Bedürfnisse seiner Mitmenschen anwenden, oder er soll bereit sein, sie Andern in ihrer Noth mitzutheilen nach der Vorschrift des Apostels: den Reichen dieser Welt gebiete .... von ihren Gütern gerne zu geben und mitzutheilen [1]).

1) Thom. 2. 2. qu. 66. art. 2.

Aus dieser Auffassungsweise erhellt zugleich, daß das Privat-Eigenthum, obgleich aus der Sünde entsprungen, doch durch Gottes gnädige Anordnung zugleich wieder ein Gegengift gegen die Sünde und ein Beförderungsmittel der Tugend ist. Deßhalb finden wir denn schon im a. T. das persönliche Eigenthum durch zwei Gebote (das siebente und zehnte) ausdrücklich geheiligt und vielfach denjenigen Richter gepriesen, der mit strenger Gerechtigkeit die Fragen über das Mein und Dein entscheidet.

Das Evangelium hat diese Vorschriften des a. T. bestätigt; aber indem es den persönlichen Besitz als rechtmäßig anerkannte und einen Angriff auf denselben als Ungerechtigkeit hinstellte, hat es als die vollkommene Religion zugleich alles gethan, die rauhe, spröde, starre, egoistische Form desselben nach Möglichkeit aufzuheben, oder doch wenigstens wesentlich zu mildern. Es erklärt nämlich, daß der Mensch im Grunde nicht der Herr, sondern nur der Verwalter der zeitlichen Güter sei und daß er wegen der Verwaltung Gott Rechenschaft schulde, daß Jeder auf die Früchte seines Eigenthums nur ein Recht habe nach dem Maße seiner rechtlichen Bedürfnisse und daß der Ueberfluß der Antheil des Armen sei, dem er gehöre nicht nur vermöge der Liebe, sondern auch vermöge der Gerechtigkeit. Und indem es auf der einen Seite den Reichen streng verpflichtet, den Ueberfluß seiner Güter unter die Armen zu vertheilen, stellt es zugleich auf der anderen Seite es als Rath und höhere Vollkommenheit hin, aus Liebe zu Christus, der arm geworden, um Viele zu bereichern, sich zum Besten der Armen alles Besitzes zu entledigen und freiwillig arm zu werden. Den Armen dagegen lehrt es mit seinem Loose zufrieden zu sein, indem es ihn hinweis't auf die Würde, die Christus der Armuth aufgedrückt und auf die reichlichen Schätze, die für ihn im Himmel aufbewahrt sind.

Dieser Lehre der Offenbarung stehen schroff entgegen:

1) von der einen Seite die Lehre von einem starren, ausschließlichen, oberhoheitlichen und unbedingten Eigenthumsrechte des Menschen, vermöge dessen er mit seiner Gütern nach Willkühr schalten und walten und sie als Mittel der selbstsüchtigsten, unedelsten und unmenschlichsten Zwecke mißbrauchen könne. Eine

solche Lehre führt geradenwegs zum Umsturz der göttlichen Ordnung, indem sie einen fortgesetzten Diebstahl für Recht erklärt. Denn wie es nach den Worten des heiligen Thomas Diebstahl ist, eine fremde Sache ungerechter Weise an sich zu nehmen, so ist es auch Diebstahl, die eigene Sache ungerechter Weise festzuhalten, oder es ist nach dem Ausdrucke des heiligen Ambrosius ein ebenso großes Verbrechen, dasjenige, was man im Ueberfluße besitzt, andern nicht mitzutheilen, als es ein Verbrechen ist, dem Besitzenden das Seinige zu nehmen [1]). Nicht mit Unrecht kann man daher sagen, daß eine solche Lehre das Mögliche dazu beitrage, daß der in neuerer Zeit so berüchtigt gewordene Ausspruch: „das Eigenthum ist Diebstahl", der freilich in dem Sinne, worin er aufgestellt ist, eine große Unwahrheit enthält, wenigstens praktisch zur Wahrheit werde.

2) Von der andern Seite steht der kirchlichen Lehre vom menschlichen Eigenthumsrechte die Theorie des sogenannten Communismus entgegen. Bei einigem Nachdenken dringt sich Jedem von selbst auf, daß, den Zustand des Falles vorausgesetzt, die durch diese Theorie angestrebte Gleichheit oder besser Gemeinsamkeit des Besitzes eine bloße Chimäre ist und daß sie nur auf den Trümmern der christlichen Ordnung, der christlichen Civilisation und Gesellschaft praktisch durchgeführt werden könnte [2]).

---

1) Serm. 64 de temp.: «Non minus est criminis habenti tollere, quam, cum possis et abundans sis, indigentibus denegare.

2) Einen schätzbaren Beitrag zur Würdigung der neuesten communistischen und sozialistischen Tendenzen, namentlich nach dieser Seite hin, hat Guizot in seiner Schrift „über die Demokratie in Frankreich" geliefert, aus der es erlaubt sei, folgende Stelle auszuheben. Der Kern all' der verruchten Theorien, sagt er, ist: Alle Menschen haben ein Recht, ein gleiches, auf Glück. Glück ist der Genuß aller auf Erden möglichen Güter. Diese Güter sind von gewissen Menschen und Klassen vorweggenommen. Eine solche Konfiskation aber muß aufgehoben werden, um jene Güter unter alle Menschen und alle Generationen zu vertheilen. Proudhon und seine Freunde vergessen aber Eins. Der Mensch lebt nicht allein für sich; er lebt ein gemeinsames Leben, die Menschheit hat ihre gemeinsame Bestimmung, das ist ihr unterscheidendes Merkmal in der Schöpfung. Man kann die Menschen also nicht isolirt, auf sich beschränkt, Jeden auf

Sorge für die eigenen zeitlichen Güter.

Die pflichtmäßige Sorge für die eigenen zeitlichen Güter bezieht sich theils auf den Erwerb theils auf den Besitz derselben, über welche zwei Punkte im Besonderen gehandelt werden muß.

A. Die Pflichten in Ansehung des Erwerbs.

§. 229.

Von dem Erwerbe der zeitlichen Güter im Allgemeinen.

1) Jeder, der sich nicht dazu berufen fühlt, in einen religiösen Orden einzutreten und die freiwillige Armuth um Christi willen zu erwählen, ist nicht nur berechtigt, sondern im Interesse seines und der Seinigen zeitlichen Unterhaltes, sowie zur Förderung gemeinnütziger Zwecke auch verpflichtet, einen Theil seiner Thätigkeit auf den Erwerb zeitlicher Güter zu verwenden. „Lasset euch

---

seinen Punkt hinstellen. Einer ist mit dem Andern verbunden, sie wirken auf einander auch ohne persönliche Gegenwart, und die Generationen sind durch fortwährende Bande und Ueberlieferungen mit einander verschlungen und verkettet. Die dadurch hervorgebrachte ewige Einheit heißt Menschheit. Darin liegt unsere Größe; daraus erhellt unsere Bestimmung zur Souveränität der Völker und zur Unsterblichkeit jenseits der Welt. Daraus entspringen Familie und Staat, Geschichte, Ruhm, alle Thatsachen und Erfindungen, welche das breite und ewige Leben der Menschheit mitten unter den einzelnen Individuen hervorbringen. Der Socialismus unterdrückt das Alles. Er sieht in dem Menschen nichts als isolirte ephemere Wesen, die nur auf der Erde erscheinen, um ihre Nahrung einzunehmen und ihr Vergnügen zu haben, jeder für sich, mit demselben Anspruch ohne weiteren Zweck.

Das ist genau das Wesen der Thiere. Der Socialismus hebt also, um die gleiche Vertheilung der Güter und die ewige Flüßigkeit des Besitzes herauszubringen, die Menschheit auf, und stellt uns den Thieren gleich. Ebenso hebt er Gott auf, weil die Mächtigen der Erde ihn verantwortlich machen für das Schicksal der jetzigen Gütervertheilung. Gott ist also als Autorität der Usurpation das Böse. Er muß aus dem menschlichen Geiste vertrieben werden. So heben die Socialisten mithin Gott und die Menschheit auf und es bleiben nur Thiere, die man noch Menschen nennt, klüger und mächtiger freilich als die gewöhnlichen Thiere, aber ganz so lebend und ihre Bestimmung theilend.

angelegen sein," schreibt der Apostel, „ein ruhiges Leben zu führen, euren eigenen Geschäften obzuliegen und euch mit eurer Handarbeit zu ernähren, wie wir euch geboten haben, auf daß ihr wohlanständig wandelt vor denen, die draußen sind, und Niemandes bedürfet [1])"; und an einer andern Stelle sagt er, daß derjenige, welcher nicht arbeitet, auch nicht essen solle [2]).

2) Damit aber dieses Streben nach Gewinn zeitlicher Güter wahrhaft gottgefällig sei, ist nothwendig, daß es sich dem Streben nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit unterordne nach der Vorschrift des Heilandes: „Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit; alles Uebrige wird euch dann beigegeben werden" [3]).

Hieraus fließen folgende einzelne Regeln:

a. daß man bei dem Erwerbe stets einen sittlichen, erlaubten und gerechten Weg einhalte; jede Erwerbsart, die gegen die Sittlichkeit und Gerechtigkeit verstößt, ist verabscheuungswerth; hierhin gehören namentlich: Verfertigung obscöner Kunstsachen, halsbrechende Künste, alle Arten von Betrug u. dgl.;

b. daß das Streben nach Erwerb geordnet und mäßig sei, nach der Vorschrift des Heilandes: „Sammelt euch nicht Schätze auf Erden, wo die Motte und der Rost an ihnen zehren, wo Diebe nachgraben und sie stehlen, sondern sammelt euch Schätze im Himmel, wo weder Motte noch Rost an ihnen zehren, wo Diebe nicht nachgraben und stehlen. Denn wo dein Schatz ist, da ist auch dein Herz" [4]).

c. Daß man die mit dem Erwerbe verknüpften Mühen und Beschwerden willig auf sich nehme und sie Gott aufopfere.

Dieser pflichtmäßigen Sorge für den Erwerb zeitlicher Güter stehen von der einen Seite entgegen: Leichtsinn, Trägheit und Müßiggang, Unbekümmertheit um den nothwendigen Erwerb, Bettelei aus Arbeitsscheu u. dgl.; von der andern Seite die über-

---

1) 1 Theff. 4, 11.

2) 2 Theff. 3, 7 ff.

3) Matth. 6, 33.

4) Matth. 6, 19—21; vgl. auch Matth. 6, 25.

triebene Sorge für das Zeitliche und das habsüchtige Streben danach [1]), so wie aller ungerechte und betrügerische Erwerb.

§. 230.

Von den besondern Erwerbsarten.

Die verschiedenen besondern Arten, sich rechtmäßiger Weise in den Besitz zeitlicher Güter und Rechte zu setzen, sind gesetzlich genau bestimmt. Ohne uns an die streng juristische Eintheilung derselben zu binden, heben wir die bemerkenswerthesten hier aus und begleiten einige davon mit kurzen, das sittliche Verhältniß derselben betreffenden Bemerkungen.

1) Der Erwerb durch Okkupation herrenloser Sachen, als:

a. wilder Thiere;

b. Schätze;

c. Feindesgut;

d. derelinquirter Sachen.

Betreffend die Okkupation von Feindesgut im Kriege (occupatio bellica), so kann dieselbe vom Standpunkte der christlichen Moral aus nur unter der Bedingung für zuläßig betrachtet werden, daß der Krieg ein gerechter ist und daß das Eroberungsrecht nicht überschritten wird durch Plünderung, Aussaugung des feindlichen Landes u. dgl.

Was ferner die derelinquirten Sachen betrifft, so muß man davon wohl unterscheiden die verlorenen. Verloren heißt eine Sache, wenn sie nicht aus dem Eigenthume, sondern nur aus dem Besitze des Herrn gekommen ist. Der Finder derselben ist nicht allein durch die Liebe, sondern auch von Gerechtigkeitswegen verpflichtet, sie sammt den Früchten dem Eigenthümer wieder zuzustellen. Für die Bewahrung und andere Mühen oder Kosten muß dieser natürlich Vergütung leisten. Ein Honorar für's Finden kann der Finder rechtlich nicht in Anspruch nehmen und selbst wenn ihm das Honorar, das der Eigenthümer dafür ausgesetzt hat, nicht zu Theil würde, darf er nach Ansicht der

1) 1 Timoth. 6, 9: „Die reich werden wollen, fallen in Versuchungen und Fallstricke des Teufels und in viele unnütze und schädliche Begierden, welche die Menschen in Verderben und Untergang versenken."

meisten Moralisten die Herausgabe nicht verweigern, indem man annimmt, es sei dem Eigenthümer das Versprechen eines Honorars durch die Furcht des Verlustes gewissermaßen abgedrungen worden. Ob der Finder, wenn der Eigenthümer nicht ermittelt werden kann, die verlorene Sache sich zueignen dürfe, oder ob er verpflichtet sei, sie zu frommen Zwecken zu verwenden, diese Frage wird controvertirt. Der Römische Katechismus entscheidet für die letztere Ansicht [1]).

2) Der Erwerb durch Specification oder Bearbeitung fremden Eigenthums (der Maler z. B. wird nach Römischem Rechte Eigenthümer des aus fremdem Material angefertigten Kunstwerks).

3) Der Erwerb der Erzeugnisse (fructus und partus).

4) Der Erwerb durch Verbindung mit einer andern Sache (commixtio, accessio, alluvio etc.).

5) Der Erwerb durch Präscription oder Verjährung. Zur Rechtmäßigkeit und sittlichen Erlaubtheit derselben sind folgende Bedingungen erforderlich:

a. man muß im faktischen Besitze der Sache sein;

b. man muß sie bona fide besitzen und zwar nicht bloß im Anfange (das Römische Recht fordert nur die anfängliche bona fides), sondern auch durch die ganze für die Verjährung festgesetzte Frist.

c. Es muß ein gerechter Besitztitel vorhanden sein [2]).

d. Man muß die Sache die gesetzlich bestimmte Frist hindurch ununterbrochen besessen haben. Eine Unterbrechung findet statt:

α. durch den mehr als Ein Jahr dauernden Nichtbesitz oder Nichtgenuß;

---

1) P. III. cap. VIII. qu. 7. Quod si rerum Dominus nulla ratione inveniri potest, illa sunt bona in usus pauperum conferenda.

2) Bei Mobilien vertritt der Besitz die Stelle eines Titels; doch kann derjenige, welcher die Sache verloren hat oder dem sie gestohlen worden ist, sie bis zu einem Verlauf von drei Jahren von jedem Besitzer vindiciren, während diesem der Regreß an denjenigen, von dem er die Sache hat, vorbehalten bleibt. Hat der Besitzer die Sache auf einem Jahrmarkte oder von einem Händler mit ähnlichen Sachen gekauft, so hat der Eigenthümer ihm den Preis des Ankaufs zurückzuerstatten.

β. durch Anerkennung des Rechtes des Eigenthümers, Gläubigers u. dgl.;

γ. durch gerichtliche Handlung, Vorladung u. dgl.

e. Endlich muß die Sache auch ihrer Natur nach wirklich verjährbar sein; nicht verjährbar sind z. B. heilige Sachen, öffentliches Eigenthum, Gestohlenes u. dgl. [1])

Die sittliche Zulässigkeit der Präscription ist zwar mitunter angefochten worden, es sprechen jedoch dafür folgende Gründe.

a. Offenbar zielt das Recht der Präscription, weit entfernt etwas rein willkührlich Festgesetztes zu sein, auf das Beste der menschlichen Gesellschaft hin, denn einerseits soll es der Sorglosigkeit und Fahrlässigkeit des Eigenthümers möglichst vorbeugen und anderseits soll es der Unsicherheit des Besitzstandes abhelfen, so wie den Zwistigkeiten, Processen und andern Unordnungen, welche aus jeder Unsicherheit nothwendig entspringen würden.

b. Unzweifelhaft steht auch den gesetzgebenden menschlichen Auktoritäten die Befugniß zu, die Bedingungen festzusetzen, unter denen Jemand ein Recht auf zeitliche Güter gewinne oder verwirke. Denn gebietet das göttliche Recht auch im Allgemeinen, Jedem das Seinige zu geben und zu lassen, so hat es doch die Bedingungen, unter welchen der Einzelne etwas als sein Eigenthum ansprechen darf oder nicht, nicht bestimmt; wo aber das göttliche Recht nicht entschieden hat, da haben diejenigen Auktoritäten zu entscheiden, welche im Auftrage Gottes die öffentliche Ordnung handhaben sollen.

c. Hiezu kommt endlich noch, daß die Kirche selbst das Recht der Verjährung anerkannt und in ihre Gesetzgebung aufgenommen hat. Dieses hätte offenbar nicht geschehen können, wenn der Gebrauch dieses Rechtes sittlich unzulässig wäre.

6) Als Veranlassungen, wodurch Rechte auf Eigenthum erlangt werden können, seien hier endlich noch die Verträge (con-

---

1) Vorstehende Bedingungen sind in folgenden Memorial-Versen ausgedrückt:

Non usu capies, nisi tibi sint talia quinque,
Aequa fides, justus titulus, res non vitiosa,
Ut rem possideas, tempus quoque continuetur.

tractus) aufgeführt. Unter einem Vertrage versteht man eine zwischen Zweien oder Mehreren stattfindende Handlung, wodurch ein Recht von dem Einen auf den Andern oder die Anderen übertragen wird. Nothwendige Erforderniße zur Gültigkeit eines Vertrages sind erstlich die Macht, denselben einzugehen, namentlich die Fähigkeit freien Vernunftgebrauchs und das Recht der Verfügung über die Materie des Vertrags, sodann die Einwilligung (die ausdrückliche oder stillschweigende); Alles, was diese hindert, wie z. B. Irrthum, Gewalt, schwere Furcht, macht den Vertrag ungültig.

Unter den verschiedenen Eintheilungen der Verträge ist für unsern Zweck die wichtigste: die Eintheilung in die einseitigen oder unentgeldlichen (contractus gratuiti), und in die zweiseitigen oder entgeldlichen (contractus onerosi).

Zu den einseitigen Verträgen gehören:

a. Das Versprechen (promissio), d. i. Ausdruck des Willens, wodurch man sich Jemandem zu etwas verpflichtet. Von dem Promissar acceptirt verpflichtet es, sowohl vermöge der Liebe als vermöge der Gerechtigkeit.

b. Die Schenkung (donatio), sie kann sein entweder donatio inter vivos oder donatio mortis causa.

c. Das Darlehn (mutuum), d. i. die Ueberlassung einer verbrauchlichen Sache an einen Andern, so daß dieser Herr derselben wird, mit der Bedingung, daß er seiner Zeit eine andere Sache von gleichem Werthe dagegen verabreiche.

d. Leihevertrag (commodatum), die unentgeldliche Ueberlassung einer unverbrauchlichen Sache entweder auf eine bestimmte Zeit oder auf Ruf oder Widerruf (im letzteren Falle ist das commodatum ein commodatum precarium).

e. Das depositum, d. i. die Hinterlegung und unentgeldliche Uebernahme einer Sache zur Bewahrung für eine gewisse Zeit.

f. Das Mandat, d. i. die Uebergabe und Uebernahme eines Geschäfts zu unentgeldlicher Durchführung.

Zu den zweiseitigen Verträgen gehören:

a. Der Tausch (permutatio), d. i. die Hingabe einer Sache oder eines Rechtes gegen eine andere Sache oder ein anderes Recht.

b. Kauf und Verkauf (emtio et venditio), ein künstlicher Tausch, Hingabe einer Sache oder eines Rechtes für einen Preis (Geld).

Nicht verkauft dürfen werden Gegenstände, die dem Handel und Wandel entzogen sind: heilige Sachen, öffentliches Eigenthum oder fremde Sachen.

Der Verkäufer darf seine Waare nicht übertheuern. Verkäufe, wobei eine Uebervortheilung über die Hälfte des Preises (laesio enormis) stattfindet, sind auch vor dem Civilgesetz rechtlos. Nach den Grundsätzen der Moral sind aber selbst geringere Uebervortheilungen nicht gestattet; vielmehr darf der Verkäufer seine Waare nur zu so hohem Preise verkaufen, als hinreichend ist, durch den Umsatz die landesüblichen Zinsen des eingelegten Kapitals herauszubringen, etwaige Verluste und Ausfälle zu decken und für seine Mühewaltung sich angemessen zu entschädigen. Auch versteht es sich von selbst, daß der Verkäufer wesentliche Mängel und Fehler des verkauflichen Gegenstandes, wenn sie verborgen sind, dem Käufer anzeigen muß.

c. Miethe (locatio, conductio). Hingabe (locatio) und Uebernahme (conductio) einer unverbrauchlichen Sache für einen bestimmten Preis und auf eine bestimmte Zeit.

d. Der Zinsvertrag (census); derselbe besteht darin, daß man Jemandem den Gebrauch eines Kapitals für eine mäßige Geldabgabe (Zins) überläßt, mit der Bedingung, daß seiner Zeit auch das Kapital zurückgegeben werde. Aus verschiedenen Stellen der heiligen Schrift des a. und n. T. hat man folgern wollen, daß es überhaupt unerlaubt sei, Zinsen zu nehmen. So heißt es z. B. im Gesetzbuche Mosis: „Du sollst deinem Bruder weder Geld noch Früchte, noch irgend ein Ding auf Zinsen leihen, sondern einem Fremden; deinem Bruder aber sollst du ohne Zinsen leihen, was er bedarf: auf daß der Herr, dein Gott, dich segne in jedem deiner Werke im Lande, wohin du ziehest es zu besitzen" [1]). Und im n. T. heißt es: „Wenn ihr denen leihet, von denen ihr hoffet, wieder zu bekommen, welcher Lohn gebühret euch? Denn auch die Sünder leihen Sündern, daß sie Gleiches wieder erhalten" [2]). Was aber das a. T. betrifft, so ist dieses hier nicht entscheidend, indem die damaligen Verhältnisse ganz anderer Art waren: erstlich bestand das Hauptvermögen der Israeliten nicht in Geld, so daß sie aus dessen Ertrage die Mittel ihrer Subsistenz hätten gewinnen müssen und dann kam auch ihr geliehenes Geld nicht in Gefahr, verloren zu gehen, indem sie sich an den Gütern der Schuldner entschädigen konnten [3]). Und was das n. T. betrifft, so fordert dieses nicht, sondern räth nur. Es widerspricht weder der Gerechtigkeit noch der Billigkeit, daß der Creditor an dem Nutzen, den der Debitor aus dem hergeliehenen Kapitale zieht, einen verhältnißmäßigen Antheil habe. Hiefür spricht auch die Praxis der Kirche, welche sich niemals gegen das gesetzliche und mäßige, sondern nur gegen das ausgeartete Zinsnehmen (Wucher)

1) 5 Mos. 23, 20. 21.

2) Luk. 6, 34.

3) Vgl. 3 Mos. 25, 47 ff.

ausgesprochen hat. Doch ist es Pflicht der Liebe, im Falle der Noth dem Nächsten auch ohne Zins zu leihen.

e. Gesellschaftsvertrag: er besteht in der Vereinbarung Mehrerer zur Erzielung eines gemeinsamen Gewinnes. Rechtlich und sittlich erlaubt ist dieser Vertrag, wenn Einsatz, Gewinn und Nachtheil verhältnißmäßig getragen werden.

f. Sicherheitsverträge (cautiones): Pfandvertrag und Hypotheke; Bürgschaft, Assekuranz, Rentenanstalten, Pensions-Vereine u. dgl.

§. 231.

B. Pflichten in Ansehung des Besitzes.

Die zeitlichen Güter sind Gaben Gottes; und Gott hat uns diese Gaben als Mittel zu höheren Zwecken verliehen. Aus dieser zwiefachen Wahrheit fließen sämmtliche Pflichten, die uns in Ansehung des Besitzes der zeitlichen Güter obliegen.

1) Aus der Wahrheit, daß die zeitlichen Güter Gottes Gaben sind, folgt a. die Pflicht, für dieselben Gott dankbar zu sein; b. die Pflicht der Genügsamkeit [1]); c. die Pflicht der sorgfältigen Bewahrung dieser Güter durch Sparsamkeit, Betriebsamkeit und Wirthschaftlichkeit [2]).

2) Aus der Wahrheit, daß uns Gott diese zeitlichen Güter als Mittel zu höheren Zwecken verliehen, fließt die Pflicht, sie zweckmäßig und gottgefällig zu verwenden; zweckmäßig und gottgefällig ist aber ihre Verwendung, wenn sie geschieht zur Beförderung der Ehre Gottes und zu unserer eigenen und unserer Mitmenschen Wohlfahrt.

Entgegenstehende Fehler sind: a. religiöse Undankbarkeit für den zeitlichen Besitz, b. Ungenügsamkeit, c. die plan- und zwecklose Verwendung, oder die Verschwendung und auf der andern Seite die unordentliche Anhänglichkeit an die zeitlichen Güter, oder der Geiz. Die Verschwendung charakterisirt sich als Undankbarkeit gegen Gott und hat gewöhnlich ihren Grund in Leichtsinn, Sinnlichkeit oder ähnlichen Fehlern. Ein gewisser Aufwand kann unter Umständen erlaubt, sogar löblich sein, namentlich wenn er

---

1) Philipp. 4, 11. 12.

2) Sir. 8, 25.

durch Stand und Beruf geboten wird oder den Zweck hat, geliebte und würdige Personen zu erfreuen oder zu ehren [1]. Der Geiz ist einer der häßlichsten und zugleich einer der thörichtsten Fehler, die es gibt; er macht den Menschen blind selbst gegen die gewöhnlichsten Regeln der Klugheit; hartherzig, ungerecht, niederträchtig und schamlos und ist eine Quelle vieler andern Sünden, weßhalb er auch unter den sieben Hauptsünden aufgeführt wird. Die heilige Schrift bezeichnet ihn als Götzendienst und rechnet ihn zu den Sünden, die vom Himmel ausschließen [2]. Uebrigens kommt dieser Fehler in verschiedenen Formen und in verschiedenen Graden vor; daher die verschiedenen Bezeichnungen durch Kargheit, Knickerigkeit, Knauserei; die höchste Stufe bezeichnet man mit Filzigkeit.

§. 232.

Anhang.

Behandlung der Thiere.

Der Mensch hat zwar gegen die lebenden Gegenstände seines zeitlichen Besitzes, gegen die Thiere, im strengen Sinne des Wortes keine Pflichten, aber er hat doch in Beziehung auf sie Pflichten zu erfüllen. Er hat nämlich in Absicht auf Behandlung derselben hauptsächlich zwei Fehler zu vermeiden, den Despotismus gegen die Thiere oder die sogenannte Thierquälerei: ein Fehler, welcher der Idee der Herrschaft, die Gott dem Menschen über die Thierwelt übertragen hat, geradezu widerspricht. Denn als Herrscher über die Erde soll der Mensch Repräsentant Gottes sein; als solchem aber ziemt ihm, daß er seine Herrschaft mit Gerechtigkeit, Gütigkeit und Milde führe: eine Pflicht, die schon im a. T. dringend und wiederholt eingeschärft wird [3]. Auch lehrt die

1) Joh. 12, 1 ff.

2) Ephes. 5, 5.

3) Sprüchw. 12, 10. „Der Gerechte fühlt, wie seinem Vieh zu Muthe ist, aber das Herz des Gottlosen ist grausam." Sir. 7, 24: „Hast du Vieh, so warte sein, und bringt es dir Nutzen, so behalte es bei dir." Man vgl. außerdem die verschiedenen Gesetze Mosis in Absicht auf die Thierwelt, besonders auf die Hausthiere. 5 Mos. 22, 6. 7; 5, 14 u. a.

Erfahrung in einzelnen sehr merkwürdigen Beispielen, daß die Barbarei gegen die Thiere leicht geradezu in Barbarei gegen die Menschen umschlägt.

Anderseits ist aber ebenso unwürdig und eckelhaft die Gleichstellung der Thiere mit dem Menschen, wie sie sich kundgibt in der sentimentalen Zuneigung gegen die Thiere. Sie ist eine Art von Sklaverei und schändet die Würde des freien Menschen.

§. 233.

Sorge für die zeitlichen Güter des Mitmenschen.

Die Pflichten, die dem Christen in dieser Beziehung obliegen, sind wiederum theils negativer, theils positiver Art.

1) Negativ ist er verpflichtet, nichts zu thun oder zu unterlassen, wodurch der Nächste entweder im Erwerbe oder im Besitze zeitlicher Güter behindert oder beeinträchtigt wird. Diese negative Pflicht ist die Pflicht der **Gerechtigkeit** im engsten Sinne des Wortes. Gegensätze sind:

a. Das habsüchtige oder neidische Begehren fremden Gutes.

b. Jeder Versuch, den Nächsten an der rechtmäßigen Erwerbung persönlichen Eigenthums zu verhindern; dahin gehört die Herabwürdigung seiner Waare, seiner Arbeit, seines Kredits u. dgl.

c. Die Vorenthaltung des dem Nächsten schuldigen oder ihm rechtlich zukommenden Gutes. Hierhin gehören unter anderen: die Verheimlichung und Zurückhaltung des Gefundenen; die Verkürzung oder gänzliche Versagung des schuldigen Mieth- und Tagelohnes (von der heiligen Schrift eine himmelschreiende Sünde genannt [1]), die Nichterfüllung gemachter Versprechen und geschlossener Verträge; die Nichtentrichtung der dem Staate schuldigen Zölle, Steuern und Abgaben (Defraudation, Schmuggelei); die Unterschlagung oder Abläugnung eines Depositums, Ersatzgutes, Darlehns u. dgl.

d. Die widerrechtliche Zueignung des fremden Eigenthums, die entweder auf indirekte oder direkte Weise geschehen kann.

Auf indirekte Weise geschieht sie durch Vorschiebung eines

1) Jak. 5, 4.

falschen Rechtstitels (ungerechte, ungleichmäßige Besteuerung, Eintreibung übermäßiger Kontributionen in Feindes-Lande, ungerechte Güter-Konfiskationen u. dgl.); ferner durch jede Art von Betrug (Betrug im Handel und Wandel, namentlich durch Verkürzung von Maß und Gewicht, durch Verkauf schlechter oder verfälschter Waaren, durch Uebertheurung der Preise u. dgl.); ferner durch Wucher und zwar entweder Wucher mit Geld (Ueberschreitung des gesetzlichen und landesüblichen Zinsfußes) oder Wucher mit Lebensmitteln (Uebertheurung der Preise); durch Falschmünzerei, Erbschleicherei, ungerechte Prozeßführung (Bestechung der Zeugen, Unterschlagung oder Fälschung von Dokumenten); durch verschuldeten Bankerot, leichtsinniges Schuldenmachen u. dgl.

Die direkte rechtswidrige Zueignung fremden Eigenthums geschieht durch Diebstahl und Raub.

α. Diebstahl ist die heimliche Wegnahme eines klar bezeichneten und hinlänglich verwahrten fremden Eigenthums, in der Absicht, dasselbe sich oder einem Dritten rechtswidrig zuzueignen. Durch das „heimlich", d. i. dadurch, daß die Entwendung wider Wissen und Willen des Eigenthümers stattfindet, unterscheidet sich der Diebstahl vom Raube; durch das „klar bezeichnet" unterscheidet er sich vom Betruge und durch das „hinlänglich verwahrt" endlich unterscheidet er sich von dem sogenannten Funddiebstahle.

Eine besondere Art des Diebstahls ist der Hausdiebstahl (furtum domesticum). Man versteht darunter die heimliche Wegnahme eines Gutes, welches Eigenthum der Familie ist, durch solche, welche Glieder dieser Familie sind. Namentlich machen sich desselben schuldig Hausfrauen oder Kinder, welche sich wider Wissen und Willen des Ehegatten oder Vaters etwas aus dem Familiengute zueignen. Verschiedene Moralisten sind zwar der Ansicht, daß der Hausdiebstahl nicht unter den strengen Begriff des Diebstahls falle, indem der Hausdieb doch ein Mitrecht an dem entwendeten Gute besitze und nicht angenommen werden könne, daß der Hausherr seine Zustimmung schlechthin nicht geben würde, anderseits wollen sie jedoch denselben auch

nicht für schlechthin erlaubt ansprechen. Jedenfalls wird es bei Bestimmung der größeren oder geringeren Schuld desselben hauptsächlich davon abhängen, welche Stellung dem betreffenden Gliede in der Familie zukomme, wie viel oder wie wenig es zum gemeinsamen Erwerbe beigetragen, zu welchem Zwecke es sich etwas aus dem Familiengute zueigne und ob nicht vielleicht die Härte und Kargheit des Hausvaters die Wegnahme mehr oder weniger veranlaßt habe. Am wenigsten zu entschuldigen ist der Diebstahl der Dienstboten, denen kein Mit-Eigenthums-, sondern höchstens nur ein Mit-Nutzungsrecht zusteht und welche durch Bestehlung ihrer Herrschaft das in sie gesetzte Vertrauen auf die schwerste Art täuschen. Milder zu beurtheilen ist es, wenn Dienstboten sich Eßwaaren nehmen, um sie selbst zu verzehren oder Armen davon mitzutheilen.

Vom Diebstahle zu unterscheiden ist die sogenannte geheime Schadloshaltung (compensatio occulta). Dieselbe wird unter folgenden Bedingungen als erlaubt betrachtet:

a. die Forderung muß wirklich rechtlich begründet sein; b. man muß darüber gewiß sein, daß man auf dem gesetzlichen Wege zu seinem Eigenthume nicht gelangen könne und daß man c. dadurch weder sich selbst noch einen Dritten in den Verdacht des Diebstahls bringe, und endlich muß d. das Maß streng eingehalten werden. Diese Bedingungen werden aber, wie leicht zu begreifen, gewiß nur selten zusammentreffen. Immer ist es mißlich, Jemandem die geheime Schadloshaltung anzurathen; ist sie geschehen, so ist sie milder zu beurtheilen.

Vom Diebstahle ferner zu unterscheiden ist die sogenannte Nothhülfe, denn in der äußersten Noth ist Alles Gemeingut. Doch muß, a. wenn keine Gefahr im Verzuge ist, zuerst der Weg der Bitte versucht werden; b. es muß die Noth wirklich die äußerste sein, so daß das Leben ohne die Wegnahme oder den Gebrauch des fremden Gutes nicht erhalten werden kann (die entgegengesetzte Behauptung ist durch Innocenz XI. verdammt worden[1]) und es muß sich der Eigenthümer selbst nicht in der äußersten Noth befinden oder durch Wegnahme seines Eigenthums

1) Prop. damn. 36.

hineingerathen; endlich muß c. das Gut später, wo möglich, wieder zurückerstattet werden.

Nicht Diebstahl ist endlich die Wegnahme desjenigen, was dem Andern wesentlich und unter allen Umständen schädlich oder gefahrbringend ist (eines obscönen Gemäldes, eines schlechten Buches u. dgl.), wofern sie in der Intention stattfindet, die Gefahr abzuwenden. Denn diese Wegnahme geschieht, wenn auch gegen den Willen, doch nicht gegen den vernünftigen Willen des Eigenthümers.

Der Diebstahl ist entweder ein einfacher oder ein qualificirter. Ein qualificirter Diebstahl ist unter andern der Kirchenraub, indem dieser zugleich ein sacrilegium, eine Handlung der Gottlosigkeit im engeren Sinne ist. Desgleichen ist der Diebstahl ein qualificirter, wenn er durch diejenigen verübt wird, welche vermöge ihres Amtes, vermöge eines abgelegten Versprechens oder Eides zur Hut des gestohlenen Gutes noch besonders verpflichtet waren.

Als schwere Sünde wird der Diebstahl von den Moralisten bezeichnet, wenn das gestohlene Gut entweder an sich oder in Beziehung auf den Eigenthümer von besonderem Werthe ist. Gewöhnlich nimmt man an, es müsse, damit der Diebstahl eine Todsünde sei, soviel entwendet werden, als der Bestohlene als ein Tagelohn verdiene. Wer in verschiedenen Zeitreihen zwar kleinere Quantitäten, jedoch in der Absicht nimmt, sich so eine größere Summe zuzueignen, macht dadurch sich ebenfalls einer schweren Sünde schuldig, indem diese der Zeit nach auseinanderliegenden kleineren Diebstähle, durch jenen Willen in Eins verbunden, einen größeren Diebstahl konstituiren. Desgleichen macht sich nach Ansicht der Moralisten auch derjenige einer schweren Sünde schuldig, welcher mit Andern zusammen einen größeren Diebstahl ausführt, wenn er auch persönlich sich nur einen geringen Antheil davon zueignet, indem die Schuld hier eine solidarische ist. Daß, wer die Absicht viel zu stehlen hatte, und nur durch äußere Umstände daran verhindert wird, ebenfalls eine schwere Sünde begeht, versteht sich von selbst.

β. Der Raub ist die gewaltthätige Hinwegnahme des fremden Gutes oder die Wegnahme desselben mit Wissen

und Widerstreben des Eigenthümers. In der Regel ist derselbe auch mit persönlichen Kränkungen des Eigenthümers verbunden, auf körperliche Mißhandlung, Verwundung, Mord u. dgl. hingerichtet, wodurch natürlich die Schuld noch vergrößert wird.

e. Die Zerstörung fremden Eigenthums ohne Rücksicht auf eigenen Vortheil und Gewinn entweder aus bloßem Muthwillen oder aus Rachsucht, Neid, Schadenfreude; dahin gehören: muthwillige oder boshafte Vernichtung fremder Saaten und Pflanzungen, Beschädigung fremden Viehes, Brandstiftung u. dgl.

f. Die Mitwirkung zu den genannten Sünden, sei sie eine bloß moralische (durch Anleitung, Rath, Aufmunterung, Befehl), oder eine physische (durch thätliche Unterstützung, Verbergung des entwendeten Gutes, Hehlerei u. dgl.).

Alle vorgenannten Sünden sind Sünden gegen die Gerechtigkeit im engeren Sinne und um so mehr verdammenswerth[1]).

2) Die mir in Absicht auf die Sorge für fremdes Eigenthum obliegende positive Pflicht fordert, daß ich dem Nächsten das Seinige von Herzen gönne und daß ich ihn in seinem Erwerbe und Besitze nach Kräften schütze und unterstütze.

Gegensätze sind: Neid und Schadenfreude, Nichtbeschützung des angegriffenen fremden Eigenthums, Verwahrlosung des mir anvertrauten Gutes u. dgl.

§. 234.

Begriff und Pflicht der Restitution.

1) In Folge der Verletzung der Pflichten der Gerechtigkeit im angegebenen Sinne des Wortes tritt die Pflicht der Restitution ein. Es wird aber dieses Wort in einem weiteren und in einem engeren Sinne gebraucht. Im weiteren Sinne bezeichnet es die Wiedereinsetzung des Nächsten in seinen früheren Stand und Bestand, erstreckt sich auf alle Güter des Nächsten ohne Unterschied und begreift somit namentlich auch die Satisfaktion (Wiedergutmachung einer persönlichen Kränkung, der Beschimpfung, Ehrabschneidung u. dgl.). Die Restitution im engeren Sinne, wie wir das Wort hier ge-

1) Vgl. Ephes. 4, 28; Thes. 4, 5; Jak. 5, 4; 2 Mos. 22, 25 u. a.

brauchen (von der Pflicht der Wiedergutmachung persönlicher Kränkungen, der Ehrabschneidung, der Aergernisse u. dgl. wird bei Gelegenheit dieser Sünden selbst gehandelt), erstreckt sich lediglich auf das zeitliche Gut oder Eigenthum des Nächsten und ist Rückgabe des fremden Eigenthums oder eines Aequivalents an den Eigenthümer, oder die Wiedereinsetzung desselben in seinen Vermögensstand [1]). Kompensation hat einen noch engeren Begriff als Restitution. Unter der Kompensation versteht man nämlich die Vergütung des dem Nächsten an seinen zeitlichen Gütern zugefügten Schadens; sie setzt mithin voraus, daß man den Nächsten selbst beschädigt habe, was bei der Restitution nicht nothwendig der Fall zu sein braucht, denn restituiren muß ich auch dasjenige fremde Eigenthum, in dessen Besitz ich bona fide gekommen bin.

2) Die Pflicht der Restitution ist eine strenge Gerechtigkeitspflicht; sie resultirt aus der Unverletzlichkeit des rechtmäßigen Besitzes oder dem bekannten Grundsatze: res clamat ad Dominum. Die Festhaltung des fremden Eigenthums ist fortgesetzte Erneuerung der Ungerechtigkeit oder, wofern man das fremde Eigenthum bisher bona fide besaß, eine Verletzung der Gerechtigkeit [2]). Die heilige Schrift unterläßt nicht, diese Pflicht dringend einzuschärfen [3]), und die heiligen Väter lehren, daß, wie solches auch in der Natur der Sache selbst liegt, die Buße und die Vergebung der Sünde ohne Restitution etwas rein Unmögliches sei [4]).

Wer nicht restituiren kann, muß wenigstens den Willen haben zu restituiren, wenn er könnte und sich Mühe geben, daß er kann. Denn wer zum Zwecke verpflichtet ist, ist auch zu den

---

1) Thom. 2. 2. qu. 62. art. 1. Restituere nihil aliud esse videtur, quam iterato aliquem statuere in possessionem vel dominium rei suae.

2) *Conc. Lat.* IV. c. 39: „Non multum interesse, quoad periculum animae, retinere injuste ac invadere alienum.“

3) 2 Mos. 22, 1 ff. Ezech. 33, 15; Luk. 12, 59; 19, 8.

4) Unter andern schreibt August. (in epist. ad Macedonium): „Si res aliena, propter quam peccatum est, reddi possit et non redditur, poenitentia non agitur, sed simulatur. Si autem veraciter agitur, non remittitur peccatum, nisi restituatur ablatum, si, ut dixi, restitui potest.

Mitteln verpflichtet, die zum Zwecke führen. Wer nicht Alles restituiren kann, muß wenigstens so viel restituiren, als er kann.

§. 235.

Nähere Bestimmung der Restitutionspflicht.

Man unterscheidet zwei Hauptwurzeln der Restitutionspflicht: die injusta acceptio und die res accepta.

Die erstere, die injusta acceptio, begreift in sich die schuldbare Wegnahme oder Zurückhaltung einer fremden Sache, sowie überhaupt die schuldbare Beschädigung des Mitmenschen und jede Mitwirkung dazu.

Unter der res accepta wird die fremde Sache verstanden, in deren Besitz Jemand ohne seine Schuld gelangt ist.

Nach dieser Verschiedenheit der Wurzeln der Restitutionspflicht unterliegt diese selbst einer verschiedenen Bestimmung. Wir fassen beide Arten einzeln in's Auge und handeln demnach zuerst von der Restitutionspflicht, die aus der injusta acceptio entspringt.

§. 236.

Nähere Bestimmung der aus der *injusta acceptio* entspringenden Restitutionspflicht.

1) Derjenige, welcher mit Schuld das Eigenthum des Mitmenschen auf unrechtmäßige Weise an sich genommen hat oder festhält, ist verpflichtet, ihm zu restituiren:

a. Die weggenommene oder festgehaltene Sache entweder in natura oder, wenn er dieselbe verbraucht, veräußert, mit oder ohne seine Schuld verloren hat, den vollständigen Ersatz dafür.

Er ist zur Restitution dieser Sache oder eines äquivalenten Werthes streng verpflichtet, denn auf die Sache oder, falls sie nicht mehr vorhanden, auf ihren Werth hat der wahre Eigenthümer ein Recht und sie nicht restituiren heißt das Recht desselben verletzen und somit die Ungerechtigkeit fortsetzen.

b. Er ist verpflichtet, dem Eigenthümer die natürlichen (nicht industriellen) Früchte zu restituiren entweder in natura oder, wie bei der Sache, den vollen Ersatz dafür: denn die Früchte einer Sache gehören dem Herrn derselben, wo auch immer die Sache sich befinden mag.

c. Er ist verpflichtet, dem wahren Eigenthümer zu restituiren allen ihm durch das Entbehren seines Gutes verursachten Schaden (damnum emergens) und allen dadurch verlornen Gewinn (lucrum cessans). Denn von beidem ist er die eigentliche Ursache und ist er somit auch verpflichtet, den Eigenthümer in beiden Beziehungen schadlos zu halten.

d. Endlich muß er die Kosten der Ablieferung tragen und für alle Gefahren derselben einstehen.

Die auf Erhaltung der Sache verwendeten nothwendigen oder anerkannt nützlichen Ausgaben darf er in Anrechnung bringen, wenigstens ist es für den Eigenthümer eine Pflicht der Billigkeit, diese ihm zu vergüten.

2) Wer den Nächsten an seinem Eigenthume, auf welche Weise auch immer, mit Schuld beschädigt hat, ohne daß er selbst Nutzen und Vortheil davon gezogen, ist verpflichtet, dem Beschädigten alle Nachtheile zu ersetzen, die ihm aus der Beschädigung entsprungen sind, sowohl den ihm dadurch zugegangenen Schaden, als den ihm dadurch entgangenen Gewinn.

3) Haben sich Mehrere an der Beschädigung des Mitmenschen betheiligt oder dazu mitgewirkt, so fragt es sich, ob die Mitwirkung getheilt oder ob sie ungetheilt und untheilbar, ob sie mit oder ohne gegenseitige Verbindung geschehen ist, ob sie auf einen gemeinsam verabredeten Zweck hingerichtet war, oder nicht. Im ersteren Falle hat ein Jeder nur für sich selbst pro rata zu restituiren, im letzteren Falle sind die Betheiligten solidarisch zur Restitution verpflichtet, so daß Alle für Einen und Einer für Alle einzustehen haben, wenn die Anderen entweder nicht restituiren wollen oder nicht restituiren können.

Der verschiedenen Arten, wie man sich an der Beschädigung Anderer betheiligen kann, werden neun aufgeführt, die man in folgenden zwei Memorial-Versen zusammengefaßt hat:

Jussio, consilium, consensus, palpo, recursus;
Participans, mutus, non obstans, non manifestans.

Wer auf die eine oder andere Weise (durch Befehl, Rath, Beistimmung u. dgl.) zu der Beschädigung des Nächsten mitge-

wirkt, den Schaden des Nächsten mitverursacht hat, ist zur Restitution verpflichtet. Die sechs erstgenannten Ursachen heißen die positiven, die drei letzteren die negativen. Doch sind diese negativen oder den Schaden des Mitmenschen nicht verhindernden Ursachen zur Restitution nur dann verpflichtet, wenn sie vermöge der Gerechtigkeit, vermöge ihres Amtes und Berufes, vermöge eines Kontraktes u. dgl. zur Verhinderung des Schadens verpflichtet waren. Diejenigen, welche nur ex caritate den Schaden des Nächsten abzuwenden verpflichtet waren, sind nicht zur Restitution verpflichtet, außer wenn sie durch ihre Nichtverhinderung positiv zur Beschädigung mitgewirkt. Wer z. B. vom Diebe Geld annahm, daß er nicht rufe, oder daß er ihn nicht anzeige, oder wer denjenigen, der von Gerechtigkeitswegen die Anzeige zu machen verpflichtet war, hieran verhinderte u. dgl., hat positiv zur Beschädigung mitgewirkt und ist demnach auch zur Restitution verpflichtet.

Betreffend die Ordnung, in der die Theilnehmer an der Beschädigung des Nächsten zu restituiren haben, so gehen die übergeordneten Ursachen immer vor den untergeordneten und zwar so, daß diese letzteren überhaupt erst dann einzutreten haben, wenn die ersteren nicht restituiren können oder nicht restituiren wollen, daß sie, wenn die ersteren restituiren, von der Pflicht der Restitution gänzlich entbunden sind und daß sie, wenn die ersteren nicht restituiren wollen, an diese Regreß nehmen dürfen. Namentlich geht der den Befehl Ertheilende vor dem Ausführer, wenn dieser als bloßes Werkzeug handelte, indem jener die Haupt- und wirksame Ursache der Beschädigung war. Der Ausführer aber, der nicht als bloßes Werkzeug handelte, geht vor den übrigen; unter diesen gehen wieder die mehr schuldigen vor den minder schuldigen, namentlich gehen die positiven Ursachen vor den negativen Ursachen nach der Ordnung und dem Maaße ihrer Betheiligung. Stehen die Theilnehmer in Beziehung auf Schuld der Beschädigung zu einander im Verhältnisse der Koordination, so haben sie sämmtlich zu gleichen Theilen zu restituiren und wenn die Genossen für ihren Theil nicht restituiren wollen oder können, so haben sie solidarisch für dieselben einzustehen.

§. 237.

Die aus der *res accepta* entspringende Restitutionspflicht.

Der redliche Besitzer (possessor bonae fidei) genießt zwar vor der Hand alle Rechte des wahren Eigenthümers, und selbst das Recht der Verjährung kommt ihm zu statten; sobald er aber zur Ueberzeugung gelangt, daß die in seinem Besitze befindliche Sache Eigenthum eines Andern und noch nicht verjährt ist, so ist er vermöge der Gerechtigkeit verpflichtet, die Sache an den wahren Eigenthümer zurückzugeben, wofern sie noch bei ihm vorhanden ist. Ist sie bei ihm nicht mehr vorhanden, so hat er nur so viel zu restituiren, als er dadurch reicher geworden ist. Und zwar hat er dieses dem Herrn der Sache zurückzuerstatten ohne alle Vergütung; indem er sich wegen einer allenfallsigen Vergütung an den Traditor zu halten hat. Dagegen darf er die zur Erhaltung oder Verbesserung der Sache gemachten nothwendigen oder nützlichen Ausgaben vom Eigenthümer zurückfordern (Luxusausgaben können nicht in Anspruch genommen werden).

Auch braucht der redliche Besitzer nicht die Kosten der Ablieferung zu tragen, noch für die Gefahren derselben einzustehen (casum sentit Dominus).

Wenn der redliche Besitzer, sobald er zur Ueberzeugung gelangt, daß die Sache, die er besitzt, fremdes Eigenthum ist, die Restitution versäumt, so wird er von dem Augenblicke an aus einem redlichen ein unredlicher Besitzer (possessor malae fidei) und es gelten dann für ihn dieselben Regeln, die für den unredlichen Besitzer im vorigen §. sind aufgestellt worden.

§. 238.

Bestimmung der Person, welcher; der Zeit, wann und des Ortes, wo restituirt werden muß.

1) Das fremde Eigenthum muß restituirt werden dem legitimen Eigenthümer im weiteren Sinne des Wortes, dem legitimen Besitzer, Nutznießer, Bewahrer oder dessen legitimen Erben. Namentlich darf das bona fide gekaufte Gut nicht etwa dem Diebe, von dem man es gekauft hat, um den Kaufpreis wieder

zurückzuerhalten, sondern es muß dem Herrn selbst zurückgegeben werden.

Ist der legitime Eigenthümer nicht zu ermitteln, so ist das fremde Gut zu frommen Zwecken zu verwenden. Doch wollen viele Moralisten hier unterschieden wissen zwischen solchem Gute, das von einem Vergehen (ex delicto) herrührt und solchem, das nicht von einem Vergehen herrührt, das z. B. gefunden worden ist, indem sie der Ansicht sind, nur das erstere sei zu frommen Zwecken zu verwenden.

Ungewisse Schulden, wie z. B. solche, die man durch Wucher kontrahirt hat, restituirt man am besten den Armen.

Bin ich mehreren Personen zu restituiren verpflichtet und kann ich nicht alle befriedigen, so bestimmt sich die einzuhaltende Ordnung nach den Graden ihrer Rechtsansprüche. Vor Allem muß restituirt werden denjenigen, welche ein Recht auf die Sache, ein jus reale, haben, sollte auch für die anderen Berechtigten nichts übrig bleiben. Diejenigen, welchen ich ex titulo oneroso schulde, gehen vor denen, welchen ich ex titulo gratuito (vermöge eines Legates, Schenkung) schulde. Gewisse Schulden gehen vor den ungewissen; Schulden, die mit Pfand verbunden sind, gehen den einfachen vor. Bei gleichen Ansprüchen gehen die Berechtigten zu gleichen Theilen.

2) Betreffend die Zeit, wann restituirt werden muß, so hat der unredliche Besitzer oder der schuldbare Beschädiger sofort zu restituiren und zwar, wenn es ihm möglich, sofort das Ganze. Jeder Aufschub der Restitution ist eine neue Ungerechtigkeit gegen den rechtmäßigen Eigenthümer. Der redliche Besitzer muß restituiren, sobald er erkannt, daß er fremdes Eigenthum besitze; wenigstens muß er hiezu sogleich ernstlich bereit sein, indem er sonst aus einem redlichen ein unredlicher Besitzer wird.

Ist bei einem Vertrage die Zeit der Zurückgabe oder Zurückzahlung ausbedungen, so muß diese natürlich eingehalten werden, im andern Falle muß die Rückgabe erfolgen, sobald der Berechtigte sie vernünftiger Weise begehrt oder sie begehren würde, wenn er nicht physisch oder moralisch daran gehindert wäre.

Uebrigens soll der Beichtvater den Pönitenten vor gesche-

hener Restitution nicht leicht absolviren, höchstens nur dann, wenn dieser den bestimmten und festen Entschluß äußert, gleich nach der Beichte oder zu einer bestimmten von ihm festgesetzten Zeit zu restituiren. Absolvirt darf nicht werden, wer die Restitution auf ungewisse Zeit hinausschieben will, wer sie erst am Ende seines Lebens leisten oder sie erst nach seinem Tode durch seine Erben will leisten lassen.

3) Was den Ort der Restitution betrifft, so hat der unredliche Besitzer oder ungerechte Beschädiger das Eigenthum dahin zu liefern, wo es sich befinden würde, wenn es nicht entfremdet oder ungerecht zurückgehalten worden wäre. Auch muß er, wie bereits bemerkt worden, die Gefahr und die Kosten der Ueberlieferung tragen.

Der redliche Besitzer hingegen hat dem Eigenthümer nur die Anzeige zu machen, daß dieser sein Eigenthum selbst bei ihm in Empfang nehmen oder abholen lasse.

§. 239.

Entschuldigung von der Restitution.

Eine Entschuldigung von der Restitution findet nur statt:

1) Wenn dieselbe physisch oder moralisch unmöglich ist. Wer indeß nicht restituiren kann, muß sich, wie bereits oben bemerkt, Mühe geben, daß er es kann, und wer nur einen Theil restituiren kann, muß wenigstens diesen Theil restituiren; und wer endlich in späterer Zeit wieder in die Lage kommt, restituiren zu können, muß es dann thun.

2) Wenn der Berechtigte auf die Restitution freiwillig Verzicht leistet.

III. Die Sorge für das leibliche Leben in geschlechtlicher Beziehung.

§. 240.

Dogmatische Voraussetzungen.

Die Erhaltung des leiblichen Lebens läßt sich in einer doppelten Beziehung betrachten: entweder als Erhaltung des individuellen oder als Erhaltung des Lebens des Geschlechts. Von der Erhaltung des leiblichen Lebens in der ersten Beziehung haben

wir bis jetzt gehandelt und wir erkannten, daß sie jedem als strenge Pflicht obliege. Die Frage ist nun, ob Jeder, wie zur Erhaltung seines individuellen Lebens, so auch zur Erhaltung, rücks. zur Fortpflanzung des Menschengeschlechtes verpflichtet sei?

Wir bemerken hierüber: 1) Nach der Lehre der Kirche, die auch in den Urkunden der Offenbarung ihre Bestätigung findet, ist das Menschengeschlecht allerdings durch ein göttliches Gebot zu seiner Fortpflanzung verpflichtet [1]). Doch ist diese Verpflichtung nur eine solidarische, sie verbindet das Menschengeschlecht im Ganzen, nicht jeden Einzelnen. Die Gegensätze dieser Lehre sind von der Kirche verworfen worden, nämlich

a. Auf der einen Seite die von der manichäischen und einigen gnostischen Sekten aufgestellte Lehre, daß die geschlechtliche Verbindung an sich und unter allen Umständen sündhaft sei.

b. Auf der andern Seite die Lehre, daß jeder einzelne Mensch zur Fortpflanzung des Geschlechts verpflichtet sei.

2) Wie der Pflicht der Erhaltung des individuellen Lebens im Menschen selbst ein bestimmter Trieb, nämlich der Nahrungstrieb, entsprach, so entspricht auch der dem Menschengeschlechte solidarisch auferlegten Pflicht der Selbstfortpflanzung ein bestimmter Naturtrieb, der sogenannte Geschlechtstrieb. War aber Jeder um der Selbsterhaltung willen zur Befriedigung des Nahrungstriebes verpflichtet, so ist nicht Jeder auch zur Befriedigung des Geschlechtstriebes verpflichtet, eben weil die Pflicht der Selbstfortpflanzung nicht jedem Einzelnen, sondern nur dem ganzen Geschlechte obliegt. Ueberhaupt aber darf der Geschlechtstrieb, wenn er befriedigt wird, nur in der von Gott geordneten Weise befriedigt werden, d. h. er darf nur befriedigt werden zwischen den beiden Geschlechtern in einer gültigen und erlaubten Ehe, und auch hier nur zur Fortpflanzung des menschlichen Geschlechtes oder zur Vermeidung geschlechtlicher Ausschweifungen, keineswegs zu bloß sinnlichem Genusse.

Auf dem Grunde dieser beiden Bestimmungen bauen sich die weiteren Lehren der Moral über den in der Ueberschrift ausgesetzten Gegenstand auf.

1) 1 Mos. 1, 28; 8, 17; 9, 1.

1. Die christliche Tugend der Keuschheit und die Mittel ihrer Bewahrung.

§. 241.

Die christliche Keuschheit und ihre Würde.

1) Die christliche Keuschheit ist die eifervolle und gewissenhaft treue Beherrschung und Heiligung der Geschlechtsneigungen, sowohl in als außer der Ehe. Die christliche Keuschheit in der Ehe (castitas conjugalis) besteht in der Beschränkung der Geschlechtsneigungen auf die Gränze und auf den Zweck der Ehe, d. h. in einer derartigen Beherrschung der Geschlechsneigungen, wodurch Alles ausgeschlossen wird, was der christlichen Schamhaftigkeit und Sittsamkeit zuwiderläuft und wodurch die in der Ehe beabsichtigte gegenseitige Heiligung verhindert wird. Die christliche Keuschheit außer und nach der Ehe (castitas virginalis et vidualis) besteht in der gänzlichen und unbedingten Enthaltung von jeder Befriedigung des Geschlechtstriebes nicht bloß der äußeren, sondern auch der inneren; sie fordert mithin gänzliche Unterdrückung selbst der leisesten Neigungen und Begierden, die der Schamhaftigkeit zuwider sind.

Doch ist hiemit nur noch die negative Seite dieser Tugend bezeichnet; sie hat nebstdem eine positive Seite und von dieser letzteren Seite aufgefaßt erscheint sie als die positive Weihe und Heiligung unseres Leibes als eines Tempels des heil. Geistes[1]).

Als Schutzwehr dieser so zarten Tugend hat Gott in unsere Natur das Gefühl der Scham gelegt; dieses sagt Jedem auf die unmittelbarste Weise, was der Tugend der Keuschheit gemäß und was ihr zuwider ist. In der sorgfältigen Bewahrung und Pflege dieses Gefühls besteht die Tugend der Schamhaftigkeit (pudicitia), welche die nothwendige Bedingung der Keuschheit ist.

2) Mit Recht wird der Tugend der Keuschheit eine ganz besondere Würde beigelegt; sie ist eine der schönsten Blüthen des

---

1) Vgl. 1 Kor. 3, 16. „Wisset ihr nicht, daß ihr Gottes Tempel seid und der Geist Gottes in euch wohnt." 1 Kor. 6, 19. „Wisset ihr nicht, daß eure Glieder ein Tempel des heiligen Geistes sind, den ihr von Gott habet, und daß ihr nicht euer eigen seid."

christlichen Geistes und Lebens, ja sie ist eine vorzugsweise christliche Tugend, indem das Heidenthum sie bewundert, aber nicht hervorgebracht hat; vorzugsweise befähigt sie den Menschen zur seligen Anschauung Gottes und Jedem, selbst dem verkommenen Wüstling, bringt sie fast unwiderstehlich Hochachtung und Bewunderung ab. Die Anpreisungen dieser Tugend durch die heilige Schrift sind bekannt [1].

In einem noch höheren Glanze strahlt die vollkommene oder die ewige jungfräuliche Keuschheit; sie ist Nachahmung des Lebens der Engel — daher auch vorzugsweise englische Reinheit genannt —, Anticipation des himmlischen Lebens, wo man, wie der Heiland sagt, nicht mehr ehlicht und nicht mehr geehlicht wird, und das wahre Wunder der Gnade im sterblichen Fleische. In diesem Sinne ward sie namentlich von den Apologeten der ersten Jahrhunderte den Heiden als augenfälliger Beweis der Wahrheit der christlichen Religion vorgehalten [2]) und von den Vätern der Kirche in den erhebendsten Ausdrücken gepriesen [3]).

4) Diesen so kostbaren Schatz tragen wir aber in zerbrechlichen Gefäßen und ohne die Anwendung der geeigneten Tugendmittel werden wir sie nicht bewahren. Unter diesen Mitteln der Bewahrung der Keuschheit steht oben an das demüthige und eifrige Gebet um dieselbe; denn diese Tugend ist ein Geschenk

1) Vgl. unter andern: Weish. 4, 1. 2: „O wie schön ist ein keusches Geschlecht im Tugendglanze. Denn unsterblich ist sein Andenken, weil es sowohl bei Gott als bei den Menschen beliebt ist." Matth. 5, 8; „Selig sind, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott anschauen."

2) Vgl. Just. Apolog. I, 15.

3) Vgl. unter Anderem, was Cyprian (de habitu virg.) sagt: «Flos est ille ecclesiastici germinis decus atque ornamentum gratiae spiritualis, laeta indoles, laudis et honoris opus integrum atque incorruptum; Dei imago respondens in sanctimoniam Dei illustrior portio gregis Christi. Gaudet per illas (sc. virgines) atque in illis largiter floret ecclesiae matris gloriosa foecunditas; quantoque plus copiosa virginitas numero suo addit, tanto plus gaudium matris augescit. Bekanntlich stellt auch die Kirche die jungfräuliche Keuschheit höher, als die standesmäßige Keuschheit in der Ehe; vgl. Konc. Trid. Sess. XXIV. can. 10. mit Beziehung auf 1 Kor. 7, 8; 32, 34.

Gottes und nur die um dieses Geschenk Bittenden empfangen es. „Da ich wußte," heißt es im Buche der Weisheit, „daß ich nicht anders enthaltsam sein könnte, außer Gott theile mir diese Gabe mit (und auch zu wissen, von wem dieses Geschenk kommt, ist Weisheit), so trat ich vor den Herrn, bat ihn und flehte ihn an von ganzem Herzen [1])." Nichts ist dieser Tugend gefährlicher als Hoffart und falsche Sicherheit. Das Wort des Apostels: „Wer da glaubt zu stehen, sehe zu, daß er nicht falle," findet auf sie ganz besonders Anwendung. Unter den übrigen religiösen Mitteln der Bewahrung dieser Tugend sind als besonders wirksame noch namentlich hervorzuheben:

a. Die innige Verehrung der allerseligsten und unbefleckten Jungfrau und die Anrufung des heiligen Schutzengels, sowie anderer Schutzheiligen der Keuschheit.

b. Der öftere andächtige Empfang der heiligen Sacramente, besonders des heil. Altarssakramentes, welches das spezifische Mittel der Bewahrung der Reinigkeit, welches das Brod der Auserwählten und „der Wein ist, aus welchem Jungfrauen sprossen [2])."

c. Ein stetes Wandeln wie in Gottes Gegenwart (Joseph, Susanna) und öfteres Andenken an die letzten Dinge.

Mit diesen religiösen Uebungen zu verbinden sind folgende mehr moralische Tugendmittel: Wachsamkeit und Vorsicht; Wachsamkeit namentlich über unsere Neigungen und die ersten Regungen derselben: Wachsamkeit über die Einbildungskraft und die äußeren Sinne, vorzüglich über die Augen, welche gleichsam die Fenster sind, wodurch die Sünde in die Seele Eingang findet; Vorsicht im Umgange mit Personen des anderen Geschlechtes, selbst den frömmeren; möglichstes Vermeiden alles dessen, was diese Tugend leicht gefährden kann: bedenklicher Vergnügungen, schlüpfriger Schauspiele und Lektüre, des Anblickes unreiner Gemälde, ungeordneten Tanzes u. dgl. Ferner Mäßigkeit in Speise und Trank, geordnete regelmäßige Thätigkeit, Flucht vor Müßiggang und Langeweile; auch körperliche Abhärtung.

---

1) 8, 12.
2) Zach. 9, 17.

§. 242.

2. Die Sünden der Unkeuschheit (luxuria).

Der Gegensatz gegen die Tugend der Keuschheit ist die Sünde der Unkeuschheit oder die Wollust: eine Sünde so häßlich, daß, wie der Apostel sagt, unter Christen nicht einmal ihr Name genannt werden sollte.

Man theilt die Wollustsünden ein in vollendete (actus luxuriae completae) und in unvollendete (actus luxuriae incompletae). Erstere sind diejenigen, bei denen die vollendete Thätigkeit stattfindet, die zur Zeugung gehört; ist dieses nicht der Fall, so sind die Wollustsünden unvollendete.

I. Die vollendeten Wollustsünden werden wieder eingetheilt in naturgemäße und naturwidrige.

1) Zu den naturgemäßen vollendeten Wollustsünden gehören folgende:

a. Die Hurerei (fornicatio), d. i. die vollendete naturgemäße geschlechtliche Versündigung eines Unverehlichten mit einer Unverehlichten bei beiderseitiger Einwilligung. Eine solche Befriedigung des Geschlechtstriebes, bei der ein höherer, vernünftiger Zweck nicht denkbar ist, sondern wobei lediglich der thierischen Lust gefröhnt wird, erscheint schon verdammlich vor dem Richterstuhle der Vernunft, noch mehr aber im Lichte des Christenthums als Entweihung der Glieder Jesu Christi und als Schändung des Tempels des heiligen Geistes; daher auch von der heiligen Schrift zu jenen Sünden gezählt, die ausschließen vom Himmelreiche[1]).

Ein erschwerender Umstand bei dieser Sünde ist, wenn der eine Theil verführt wird, besonders wenn der verführte Theil weiblich und vorher unschuldig war. Denn die physischen und moralischen Folgen dieser Sünde sind beim Weibe in der Regel noch schlimmer als beim Manne; oft genügt schon ein einziger Fall, um es ganz zu entsittlichen; denn besitzt das Weib von Natur als Schutzwehr der Keuschheit eine zartere Schamhaftigkeit als der Mann, so ist auch auf der anderen Seite, wenn diese Schutzwehr der Tugend einmal durchbrochen ist, seine Tugend

1) Ephes. 5, 3; 1 Kor. 9, 10; Offenb. 21, 8 u. a.

leicht unwiderbringlich dahin. Der Mann kann sich eher wieder erheben, das Weib sinkt in der Regel, wenn es sinkt, tiefer und erhebt sich schwerer. In diesem Sinne hat man nicht ganz mit Unrecht behauptet, die einzige Tugend des Weibes sei die Keuschheit, seine einzige Untugend sei die Unkeuschheit; in jener sind alle seine Tugenden, in dieser sind alle seine Untugenden vereinigt.

Stehen nicht unüberwindliche Hindernisse im Wege, so ist der Verführer verpflichtet, die Verführte zu ehelichen, indem sie in der Regel nur hierdurch vor Schande und gänzlichem moralischem Verderben bewahrt werden kann.

Findet die Hurerei mit einer Schanddirne statt, so liegt auch hierin ein erschwerender Umstand; denn von einer persönlichen Zuneigung kann hier auch nicht im entferntesten Sinne Rede sein, vielmehr ist es bloß die thierische Lust, die hier zum Ausbruche kommt. Sehr bemerkenswerth ist, wie sich hierüber der Apostel ausspricht: „Wisset ihr nicht," sagt er, „daß eure Leiber Glieder Christi sind? Soll man die Glieder Christi nehmen und sie zu Gliedern einer Hure machen? das sei ferne. Oder wisset ihr nicht, daß wer einer Hure anhängt, Ein Leib mit ihr wird" [1]).

Findet endlich die Hurerei unter Verlobten statt, so ist dieses zwar auf der einen Seite ein mildernder, auf der andern Seite aber auch wieder ein erschwerender Umstand; ein mildernder Umstand, weil doch hier eine Art persönlicher Liebe obwalten kann; ein erschwerender Umstand, weil die wahre Liebe, wie Verlobte sie sich schuldig sind, dadurch schwer verletzt, die gegenseitige Hochachtung verdrängt und der erste Grund zu einer unglücklichen Ehe gelegt wird.

Das dauernde außereheliche Geschlechtsverhältniß zweier ledigen Personen wird Konkubinat genannt; vom Standpunkte der Moral erscheint derselbe nur als eine fortgesetzte Hurerei; er hat zwar eine Aehnlichkeit mit der Ehe, aber diese Aehnlichkeit ist eine falsche; in Wahrheit ist er fortgesetzte Hingebung an die thierische Lust.

1) 1 Kor. 6, 15. ff.

b. **Die Nothzucht** (stuprum violentum oder stuprum schlechthin) ist im weiteren Sinne die Geschlechtsverbindung mit einer anderen Person mittelst Anwendung von Gewalt entweder physischer oder moralischer Gewalt (Drohung, List, Betrug, Berauschung u. dgl.). Im engeren Sinne versteht man darunter die gewaltsame Entehrung einer Jungfrau (violenta defloratio virginis). Die Nothzucht ist eine qualificirte Wollustsünde, sie hat alles Schändliche der Wollustsünde und ist außerdem eine Handlung der schreiendsten Ungerechtigkeit gegen die mißhandelte Person, sowie gegen deren Eltern und Angehörige.

c. **Blutschande** (incestus) ist die Geschlechtsverbindung zwischen solchen, welche nach den canonischen Gesetzen wegen Bluts- oder Anverwandtschaft miteinander keine Ehe eingehen können. Sie ist ebenfalls eine qualificirte Wollustsünde, indem sie alles Schändliche der Wollustsünde in sich trägt und außerdem frevelhafte Verletzung eines andern göttlichen oder kirchlichen Gesetzes ist, und zwar ist sie um so schwerer, je näher der Grad der Verwandtschaft ist, indem sich in demselben Verhältnisse die Verwilderung des Naturtriebes schrecklicher offenbart.

d. **Ehebruch** (adulterium) ist die geschlechtliche Versündigung entweder einer verehlichten Person mit einer ledigen (adulterium simplex) oder die geschlechtliche Versündigung zwischen einer verehlichten Person und einer dritten verehlichten Person (adulterium duplex). Er ist ebenfalls eine qualificirte Wollustsünde; außer der Schändlichkeit der Wollustsünde schließt er die Verletzung der ehelichen Treue und die schnödeste Ungerechtigkeit gegen den andern Ehetheil in sich. Auch sind die Folgen hier noch schlimmer: Zerrüttung des Hauswesens, Gefährdung der Erziehung und des Glückes der Kinder, Störung des häuslichen Friedens, gegenseitige Kränkungen, Mißhandlungen, Noth und Elend aller Art. Selbst wenn das Verbrechen dem andern Ehetheile verborgen bliebe, ist beim schuldigen Theile die wahre ehliche Liebe in der Regel für immer dahin, denn das Schuldbewußtsein läßt die Regungen einer wahren Liebe nicht aufkommen, nöthigt ihn vielmehr zu fortwährender Heuchelei.

Und da endlich die Ehe die Grundlage der menschlichen

Gesellschaft ist, so ist der Ehebruch zugleich ein Verbrechen gegen die gesammte menschliche Gesellschaft, weßhalb er auch im a. T.[1]) und bei verschiedenen Völkern des Alterthums mit dem Tode bestraft wurde[2]).

Daß der Ehebruch durch Gestattung desselben von Seiten des andern Ehetheils seinen Charakter nicht verliert, bedürfte keiner Erinnerung, wäre nicht das Gegentheil behauptet worden[3]); das Recht des einen Ehetheils auf die Treue des andern ist ein unveräußerliches Recht und kann daher ohne Pflichtverletzung nicht aufgegeben werden.

e. Die sakrilegische Unzuchtssünde ist diejenige, welche begangen wird von oder mit einer Gott geweihten Person, d. h. von oder mit einer Person, die das Gelübde der Keuschheit abgelegt oder eine höhere Weihe hat, oder welche begangen wird an einem gottgeweihten Orte (die vollendete Wollustsünde in der Kirche). Wie der Ehebruch außer der Schändlichkeit der Wollustsünde zugleich eine Ungerechtigkeit gegen die Menschen einschließt, so schließt diese Sünde zugleich eine Ungerechtigkeit gegen Gott ein.

---

1) 3 Mos. 20, 10 ff.

2) Schwierig ist die Behandlung einer Ehebrecherin, die in Folge des Ehebruches ein Kind zur Welt gebracht und ihrem Manne unterschoben hat. Soll man sie, damit die rechtmäßigen Kinder in dem ihnen zukommenden Erbtheile nicht verkürzt werden, zum Geständnisse ihrer Untreue verpflichten? Wegen der möglichen sehr schlimmen Folgen darf dieses wohl nicht geschehen; vielmehr wird die Frau anzuhalten sein, den Schaden, der dem Ehegatten und den rechtmäßigen Kindern aus ihrem Verbrechen erwachsen ist, durch gesteigerten Fleiß, Sparsamkeit und in jeder andern erlaubten Weise möglichst zu vergüten. Beichtet die Gattin ihre Untreue erst unmittelbar vor dem Tode, so ist der Fall freilich noch schwieriger, indem eine Restitution hier nicht mehr möglich ist. Gleichwohl möchte es auch hier nicht gerathen sein, sie zum Geständnisse ihrer Untreue anzuhalten; denn der gute Ruf der Mutter in den Augen der Kinder und des Ehegatten, die Achtung und Verehrung derselben, die durch die Offenbarmachung jenes Verbrechens untergraben werden würde, ist ein größeres Gut als das zeitliche Gut, um das die rechtmäßigen Kinder verkürzt werden.

3) Innocenz XI. verwarf nämlich folgenden Satz: copula cum conjugata consentiente marito non est adulterium, ideoque sufficit in confessione dicere, se esse fornicatum.

2) Die vollendeten naturwidrigen Wollustsünden tragen einen um so scheußlicheren Charakter an sich, als sie gegen die Natur selbst gerichtet auf ihre Zerstörung hinarbeiten. Es gehören dazu:

a. Onanie (mollities, abusement de soi-même) [1]), d. i. die vollendete Wollustsünde mit sich selbst, bewirkt durch die Phantasie oder durch körperliche Thätigkeit, unreine Berührung u. dgl. Sie kann auch in der Ehe vorkommen, wenn nämlich bei der Geschlechtsbefriedigung die Zeugung absichtlich verhindert wird. Der Apostel schließt die Selbstbeflecker (molles) vom Himmelreiche aus [2]), und die Natur selbst belegt diese Sünde mit ihrem Fluche; sie bestraft sie mit frühem Siechthume, mit der Zerstörung der schönsten leiblichen und geistigen Kräfte, mit frühzeitigem Tode. Was freilich den Grad der subjektiven Verschuldung betrifft, so kommt hiebei in Betracht, ob diese Sünde als eine so schreckliche Sünde erkannt wird, ob der Schuldige sich absichtlich dazu aufreizt oder ob er aus Schwäche in die Versuchung einwilligt.

Verbindet sich mit dieser Sünde unkeusche Begierde nach einer Person andern Geschlechts, so nimmt sie zugleich den Charakter an, den die Sünde der wirklichen Befriedigung des Geschlechtstriebes mit dieser Person an sich trägt, tritt mithin auf als Hurerei, Ehebruch, Incest, Sakrilegium u. dgl.

Die Heilung ist außerordentlich schwierig, weil der Mensch sich hier immer selbst die nächste Gelegenheit ist. Natürliche Mittel sind: schwere Arbeit, Abhärtung des Körpers, Schlafen auf harten Betten, Vermeidung aller aufregenden Speisen, Getränke, Lektüre u. dgl.

b. Sodomie, benannt nach 1 Mos. 19, 24, ist im weiteren Sinne naturwidrige Befriedigung des Geschlechtstriebes zwischen Personen verschiedenen Geschlechts, im engeren Sinne Befriedigung des Geschlechtstriebes mit einer Person desselben Geschlechts, von der heiligen Schrift als Sünde bezeichnet, die um Rache zum Himmel schreit [3]).

c. Bestialität, Befriedigung der Geschlechtslust mit einem

---

1) Der Name rührt her von Onan, dem Sohne Juda's, an dem diese Sünde mit dem Tode bestraft ward; vgl. 1 Mos. 38, 9.

2) 1 Kor. 6, 9. 10.

3) 1 Mos. 19, 24; Röm. 1, 26 ff.

Thiere; objektiv ist sie die größte und furchtbarste geschlechtliche Verirrung und sie ward deßhalb im a. T., sowie früher in den meisten christlichen Staaten mit dem Tode bestraft. Was jedoch ihre subjektive Schuldbarkeit betrifft, so liegt ihr oft mehr Rohheit des Gemüthes, als die abgefeimte Bosheit anderer Wollustsünden zu Grunde.

II. Unvollendete Wollustsünden.

Man theilt sie wieder ein in Sünden in Gedanken, Worten und Werken. Zu den Wollustsünden in Gedanken gehören:

1) Die freiwillige unreine Belustigung (delectatio morosa), die freiwillige unreine Begierde und der unreine Vorsatz. Diese Sünden nehmen sämmtlich einen verschiedenen Charakter an, je nach der Verschiedenheit der Personen, von denen oder in Beziehung auf welche sie begangen werden; unreine Begierde nach einer Verehlichten z. B. ist Ehebruch (im Herzen)[1]; unreine Begierde nach einer Bluts- oder Anverwandten ist Incest; unreine Begierde nach einer Gott geweihten Person ist die sakrilegische Unzuchtssünde. Ihre Schwere bestimmt sich theils nach ihrem besonderen Charakter; theils nach der Dauer und der öfteren Wiederholung der einzelnen Akte (durch häufige Wiederholung derselben wird der Mensch auch ohne äußeres Hervortreten der Sünde in seinem Inneren oft ganz verwüstet und verpestet); theils nach dem Grade der Heftigkeit der Hingebung an das Böse; theils endlich nach den Umständen der Zeit, des Ortes u. dgl. Der unreine Vorsatz ist, was Schwere der Schuld betrifft, der äußeren Wollustsünde gleich, doch ist es ein Glück, wenn die äußere Sünde auch nur zufällig verhindert wird.

Ganz mit Unrecht hat man behauptet, belustigende Vorstellungen, welche die naturgemäße Befriedigung in der Ehe zum Gegenstande hätten, seien gestattet. Denn die Unterhaltung solcher Vorstellungen, die doch nur den Zweck einer sinnlichen Belustigung haben kann, ist Hingebung an den blinden Naturtrieb und somit sowohl in, als außer der Ehe unerlaubt. Eine besondere Art innerer Wollustsünde ist der sogenannte congressus

---

1) Matth. 5, 28.

cum daemone, stattfindend in der Phantasie und von der schrecklichsten Verkommenheit zeugend.

b. Unreine Worte; sie sollen, wie der Apostel sagt [1]), unter Christen nicht einmal genannt werden; sie kommen aus verpestetem Herzen und verpesten die Herzen. Es gibt Menschen, deren Inneres so verwüstet, so voller Unrath ist, daß sie sich in Zoten und schamlosem Gerede wie in ihrem eigentlichen Elemente bewegen. Ihre Bekehrung ist äußerst schwer. Uebrigens kommt es bei Beurtheilung der Schwere solcher Sünden nicht allein auf Inhalt, Absicht, Zweck, Häufigkeit der unreinen Reden, sondern auch auf die Person an, die dieselben führt und auf die Personen, vor denen sie geführt werden. Wie viel sündhafter sind dieselben im Munde eines Geistlichen, eines Erziehers, eines Vorgesetzten u. dgl., wie viel sündhafter, wenn dadurch unschuldige und reine Seelen geärgert werden; denn besonders hier findet Anwendung das Wort des Heilandes: „Wehe dem Menschen, durch welchen Aergerniß kommt; es wäre ihm besser, es würde ihm ein Mühlstein an den Hals gehängt und er in die Tiefe des Meeres versenkt."

c. Zu den unvollendeten Wollustsünden in Werken gehören: unkeusche Geberden, Blicke, Stellungen, Küsse, Berührungen u. dgl.: alles schwere Sünden, wenn sie mit freiwilliger fleischlicher Lust oder Begierde und mit der Gefahr einer vollendeten Wollustsünde verbunden sind.

§. 243.

Schwere und Verabscheuungswürdigkeit der Wollustsünde und Bekehrung von derselben.

Die Wollustsünde ist unter allen Sünden eine der verabscheuungswürdigsten. Man kann sagen, daß keine Sünde den Menschen so tief herabwürdige, daß keine die Blüthe des höheren Lebens in dem Grade zerstöre und das göttliche Ebenbild im Menschen so schändlich verunstalte, daß keine den Menschen so sehr unfähig mache, sich zu Gott aufzuschwingen, als gerade diese. Zugleich ist dieselbe schändlicher Mißbrauch der Glieder

---

1) Ephes. 5, 29.

Jesu Christi, Entweihung des Tempels des heiligen Geistes[1]) und eine direkte Sünde gegen den Leib, den Christus so theuer erkauft und den er mit seinem Fleische und Blute genährt hat. „Jede Sünde, die der Mensch begeht, ist außer dem Leibe; wer aber Unzucht treibt, der sündigt an seinem eigenen Leibe“[2]). Bemerkenswerth, aber sehr begreiflich ist, daß die heilige Schrift die Unzuchtssünde mit dem Götzendienste in Verbindung bringt. Denn in der That ist die Unzucht ein praktischer Götzen- und Teufelsdienst; in derselben stellt sich das Fleisch als die einzige Macht hin und die zerstörende, auflösende, entmenschlichende Macht der Sünde offenbart sich kaum bei einer andern Sünde in so schrecklicher Gestalt. Hiefür spricht auch der Umstand, daß beinahe alle Häresien verkehrte Ansichten über das geschlechtliche Verhältniß entweder geradezu befördert oder doch in ihrem Gefolge gehabt haben und daß die in neueren Zeiten hervorgetretene Lehre von der Emancipation des Fleisches mit der entschiedenen Lossagung vom Christenthume, ja mit der Lossagung vom Glauben an Gott selbst Hand in Hand geht.

Bezeichnend für die Ansicht der älteren Moraltheologen ist, daß sie die Unkeuschheit für eine Sünde erklären, bei der es keine parvitas materiae gibt, indem die ihr entgegenstehende Tugend der Keuschheit eine untheilbare sei.

2) Die Bekehrung ist hier äußerst schwer; indem durch die Heftigkeit des Naturtriebes, der in dieser Sünde zum Ausbruche kommt, allzuleicht ein habitus vitiosus und eine körperliche Disposition zu dieser Sünde erzeugt wird. Die Mittel, die der Unzüchtige zu seiner Bekehrung anzuwenden hat, sind dieselben, welche oben als Mittel der Bewahrung der Keuschheit namhaft gemacht wurden. Aber in ihrer ursprünglichen Reinheit und Schönheit läßt sich die verlorne Unschuld auch durch die härteste Bußübung nicht wiederherstellen.

---

1) 1 Kor. 3, 17. „Wenn Jemand den Tempel Gottes verdirbt, den wird Gott verderben; denn der Tempel Gottes ist heilig; und der seid ihr.“

2) 1 Kor. 6, 18.

IV. Die Erhaltung seines Leibes in der Unterordnung unter den Geist.

§. 244.

Beide Ansichten sind verwerflich, sowohl diejenige, welche dem Leibe des Menschen alle Berechtigung und sittliche Bedeutung abspricht (die manichäisch-gnostische Ansicht), als auch diejenige, welche den Leib als dem Geiste ganz ebenbürtig betrachtet (die Ansicht der Saint-Simonisten und sämmtlicher Vertreter der Fleisches-Emancipation). Zwischen beiden extremen Ansichten nimmt die kirchliche Lehre die richtige Mitte ein; sie erkennt dem Leibe Berechtigung zu, will ihn aber dem Geiste untergeordnet wissen. Stellt es daher die christliche Moral auch als Pflicht auf, den Leib zu erhalten, so will sie ihn doch nicht erhalten wissen zum Nachtheile und auf Kosten der Seele: vielmehr gebietet sie, das leibliche Leben hinzuopfern, wenn es nicht ohne Sünde erhalten werden kann, ja sie gebietet eher zu sterben, als seine Seele auch nur der Gefahr einer Sünde auszusetzen.

Deßgleichen gebietet zwar die christliche Moral, den Leib zu pflegen, aber sie verbietet ihn zu pflegen wegen seiner selbst, oder ihn zu pflegen auf Kosten der Seele. Der Körper ist der Seele wegen, nicht die Seele des Körpers wegen da; der Körper soll das gefügige Werkzeug der Seele, nicht die Seele das gefügige Werkzeug des Körpers sein. Hieraus ergibt sich die weitere Forderung, daß man dem Vorherrschen und Ueberwuchern des Leiblichen wehre, damit der Geist nicht in die Botmäßigkeit des Leibes gerathe. Diesem Vorherrschen wird aber hauptsächlich gewehrt durch die Abtödtung und Selbstverläugnung. Dieselbe ist für Jeden eine streng verbindende Pflicht, ohne deren Erfüllung das Heil der Seele nicht gewirkt werden kann. „Ich züchtige meinen Leib,“ sagt der Apostel, „und bringe ihn in die Dienstbarkeit, damit ich nicht etwa, nachdem ich Anderen gepredigt, selbst verloren gehe“[1]); und an einer anderen Stelle sagt er: „Immer tragen wir die

1) 1 Kor. 9, 27.

Abtödtung Jesu an unserm Leibe, damit auch das Leben Jesu an unserm Körper sichtbar werde ..... Darum ermüden wir nicht, sondern wenn auch unser äußerer Mensch aufgerieben wird, so wird doch der innere von Tag zu Tag erneuert"[1]. Auch bezeichnet Christus selbst das Kreuztragen, die Selbstverläugnung und Abtödtung als die unerläßliche Bedingung seiner Jüngerschaft: „Wer mir nachfolgen will," sagt er, „der nehme sein Kreuz auf sich, verläugne sich selbst und folge mir nach". Daher bezeichnen die Väter der Kirche und alle wahren Asceten den Weg des Kreuzes als den königlichen Weg, und jeder wahre Christ ruft, das Kreuz umarmend, mit Andreas im Geiste aus: „O süßes Kreuz, das du den Glanz von den Gliedern des Herrn empfangen hast, lang ersehntes, heiß geliebtes, unaufhörlich gesuchtes, nimm mich von den Menschen hinweg und gib mich meinem Meister, daß durch dich mich der empfange, der durch dich mich erlöset hat"[2].

Die geforderte Abtödtung und Selbstverläugnung erweis't sich aber als solche nach zwei Seiten hin: als Enthaltsamkeit (abstine, ἀπέχου) und als Tapferkeit (sustine, ἀνέχου). Die christliche Enthaltsamkeit umfaßt einerseits die gänzliche Enthaltung von allen Genüssen, welche an sich sündhaft sind (connetintia oder Enthaltsamkeit im weiteren Sinne) und anderseits die Einschränkung und Beherrschung der natürlichen Neigungen zum Angenehmen überhaupt (temperantia oder Enthaltsamkeit im engeren Sinne). Unter der christlichen Tapferkeit versteht man die standhafte Beherrschung der natürlichen Abneigung gegen das Unangenehme oder die jede unordentliche Gemüthsbewegung ausschließende Verfassung des Geistes und Gemüthes bei Ertragung von Beschwerden und Widerwärtigkeiten.

---

1) 2 Kor. 4, 16 ff.

2) Brev. Rom.

Zweites Hauptstück.

Sorge des Christen für die Seele und alle Kräfte der Seele, der eigenen, wie der seines Mitmenschen, doch in Unterordnung der Seele unter Gott.

Die Seele ist mehr werth, als der Leib; bin ich daher verpflichtet für meinen Leib zu sorgen, so bin ich es noch viel mehr für meine Seele. Die menschliche Seele ist nach dem Ebenbilde Gottes erschaffen, es ist ihr eingeschaffen das Vermögen zu erkennen und das Vermögen zu wollen (das natürliche Ebenbild). Wie sie aber ein Ebenbild Gottes von Natur ist, so soll sie Gott auch auf eine übernatürliche Weise ähnlich sein (übernatürliches Ebenbild) und diese übernatürliche Aehnlichkeit soll in ihr immer mehr vervollkommnet werden. Alle Pflichten, welche die Selbstliebe in Absicht auf die Seele mir vorschreibt, beschränken sich somit auf die beiden Punkte: 1) die Sorge, das natürliche Ebenbild in mir, das Erkenntniß- und Wollensvermögen, heiligzuhalten und möglichst auszubilden; 2) die Sorge, die übernatürliche Aehnlichkeit der Seele mit Gott zu gewinnen und dieselbe immer mehr zu vervollkommnen.

Und was der Christ in diesen Beziehungen sich selbst schuldig ist, ist er vermöge der Nächstenliebe auch einem Jeden seiner Mitmenschen schuldig.

I. Die Sorge des Christen für Heilighaltung und Ausbildung des natürlichen göttlichen Ebenbildes der Seele.

§. 245.

1) Die Sorge des Christen für Heilighaltung und Ausbildung des Erkenntnißvermögens und zwar

a. seines eigenen Erkenntnißvermögens.

Zum Erkenntnißvermögen gehören Vernunft, Verstand, Phantasie und Gedächtniß. Diese Kräfte nun soll der Christ heilighalten und sie in wohlgeordneter Weise ausbilden. Das Resultat dieser wohlgeordneten Ausbildung ist die Tugend der christlichen **Klugheit**, vermöge deren wir erkennen, was gut und was böse ist, was wir lieben oder hassen, was wir thun oder meiden

sollen, um Gott ähnlich und der Seligkeit würdig zu werden. Uebrigens muß die Ausbildung des Erkenntnißvermögens (die intellektuelle Ausbildung im Gegensatze zur moralischen) ebensowohl eine formelle als eine materielle sein. Die formelle Ausbildung des Erkenntnißvermögens besteht hauptsächlich in der Uebung der Denkkraft und sie wird hauptsächlich befördert durch selbsteigene geistige Thätigkeit. Besonders wichtig ist es, daß die Denkkraft die Phantasie beherrsche, indem diese sonst leicht in den Dienst der Sinnlichkeit tritt und der Sittlichkeit sehr gefährlich wird. Grundbedingung aller formellen geistigen Bildung ist das lebendige Interesse an der Wahrheit. Die materielle intellektuelle Ausbildung besteht in dem Reichthume klarer Vorstellungen und Erkenntnisse. Da aber das Gebiet des menschlichen Wissens so groß ist, daß sich der Einzelne daraus nur einen geringen Theil zueignen kann, so fragt sich zuvörderst, welche Erkenntnisse sich Jeder vor allem Andern zu eigen machen solle. Man hat zwar diese Frage als ungehörig ablehnen wollen, indem man behauptete, es sei das „Was" des Erkennens ganz gleichgültig, da die Wahrheit ein absolutes Gut sei: indeß, wenn man sagt, die Wahrheit ist ein absolutes Gut, so heißt dieses nichts Anderes als: die Wahrheit muß uns bei allen Thätigkeiten des Erkennens als letztes Ziel vorschweben, m. a. W. die Wahrheit muß die Form aller Erkenntnisse sein und ist somit dadurch keineswegs ausgeschlossen, daß der Einzelne sich die Erkenntnißobjekte sorgfältig auswählen und die einen den andern vorziehen müsse. Vom Standpunkte der christlichen Moral aus lassen sich sämmtliche Erkenntnisse in folgende Arten eintheilen: 1) in nothwendige und nützliche; 2) in gleichgültige; 3) in sittlich schädliche. Das Streben nach Erkenntnissen der ersten Art ist edle Wißbegierde; das Streben nach Erkenntnissen der zweiten Art ist kindische Neugierde; das Streben nach Erkenntnissen der dritten Art endlich ist lüsterner Vorwitz. Zu den Erkenntnissen der ersten Art gehören a. die Heils- oder die religiösen und sittlichen Erkenntnisse, deren höchster Gegenstand Gott selbst ist; b. Selbst- und Menschenerkenntniß; c. die berufsmäßigen Erkenntnisse; d. diejenigen Erkenntnisse, welche nach der Anforderung der Zeit zu einer allgemeinen Bildung gehören oder der formellen Bildung in die Hand arbeiten.

Als Gegensätze gegen die Pflicht einer wohlgeordneten Ausbildung seines Erkenntnißvermögens lassen sich hauptsächlich folgende bezeichnen:

a. Gleichgültigkeit gegen die Wahrheit; der Grund davon kann liegen in Stumpfsinn, in der Herrschaft der Phantasie und der Gefühle über Vernunft und Verstand oder in Sünd- und Lasterhaftigkeit.

b. Gleichgültigkeit gegen die formelle Ausbildung; sie offenbart sich als Widerwille gegen geistige Selbstthätigkeit oder als allzuleichtes, vorschnelles, gedankenloses Eingehen auf die Ansichten Anderer.

c. Gleichgültigkeit gegen die materielle Ausbildung seines Geistes, namentlich gegen die nothwendigen und nützlichen Erkenntnisse.

d. Jede verschuldete, regelwidrige Beschaffenheit der Phantasie; namentlich die verbildete, verwüstete, verwilderte, mit schlechten Bildern angefüllte Phantasie. Gewöhnliche Ursachen davon sind: Romanleserei, Besuch der Schauspiele, Umgang mit schlechten Menschen, Nährung von Leidenschaften, Verweichlichung und Verzärtelung des Körpers.

e. Ungeordnetheit des Wissens, die sogenannte falsche Aufklärung, Neuigkeitskrämerei, eitler Vorwitz, besonders vorwitziges Erfragen solcher Dinge, deren Erkenntniß muthmaßlich schädlich sein wird.

§. 246.

b. Sorge für das Erkenntnißvermögen des Mitmenschen.

Der Nächste hat gleich mir das Recht und die Pflicht, seine intellektuellen Anlagen und Fähigkeiten in der rechten Weise zu entwickeln und zu gebrauchen. Es ist mir daher durch die Nächstenliebe verboten jeder Versuch, den Nächsten in der Entwickelung und im Gebrauche seiner Erkenntnißkräfte zu hindern oder zu beeinträchtigen, jeder Versuch, ihn zu verdummen, ihn irre zu führen, besonders in Dingen, die sein Heil betreffen, oder ihm ungläubische, abergläubische, irreligiöse und unsittliche Ansichten beizubringen. Und geboten ist mir durch die Nächstenliebe, den Nächsten in der Entwickelung und im Gebrauche seines Erkenntnißvermögens nach Kräften zu un-

terstützen, namentlich ihm zur Erlangung derjenigen Erkenntnisse behülflich zu sein, die ihm nothwendig oder für seinen Stand und Beruf besonders nützlich sind: eine Pflicht, die ganz besonders obliegt Eltern, Priestern, Lehrern, Erziehern und Vorgesetzten.

Gegensätze sind:

a. Gleichgültigkeit gegen die Unwissenheit, den Irrthum, die falschen Grundsätze, namentlich gegen die verkehrten sittlichen oder religiösen Meinungen des Mitmenschen.

b. Verbreitung falscher und gefährlicher Lehren und Grundsätze, absichtliche Irreleitung des Mitmenschen, Herabwürdigung der Wissenschaft, Verbreitung einer falschen Aufklärung u. dgl.

2) Heilighaltung und Ausbildung des Willensvermögens.

§. 247.

a. Seines igenen Willensvermögens.

Die pflichtmäßige Ausbildung des Willensvermögens wird moralische Ausbildung im engeren Sinne genannt. Der Wille soll der Rektor aller anderen menschlichen Vermögen sein, insofern deren Gebrauch auf der Freiheit beruht. Hieraus ergibt sich die Pflicht, alle diejenigen Ursachen, welche die Freiheit des Willens stören, zu beseitigen, oder doch möglichst unschädlich zu machen. Diese Ursachen können aber theils äußere, theils innere sein; äußere Ursachen, wie z. B. Glück oder Unglück, können jedoch auf unsere Freiheit nur mittelbar störend einwirken, dadurch nämlich, daß sie die inneren störenden Ursachen in Bewegung setzen.

Zu den inneren Ursachen, welche die Freiheit des Willens stören können, gehören die Gefühle, besonders die Gefühle der Freude und des Schmerzes, welche in der Seele gewisse Bewegungen verursachen, die man Leidenschaften (passiones) im weiteren Sinne nennt. Die Empfindung des Vergnügens nämlich berührt uns lebhaft, wenn es gegenwärtig ist, und zieht uns heftig an, wenn es nicht gegenwärtig ist. Die Empfindung des Schmerzes bringt in unserer Seele die gerade entgegengesetzte Wirkung hervor. Das Vergnügen zieht uns an, der Schmerz stößt uns ab, jenes erzeugt in uns die Begierden, dieser die Abneigungen. Diese Begierden und diese Abneigun-

gen sind eben die sogenannten Bewegungen der Seele oder die Leidenschaften im weiteren Sinne des Wortes.

Man zählt gewöhnlich eilf solcher Leidenschaften:

Die Liebe ist die Leidenschaft, sich mit irgend einem Objekte zu vereinigen, es zu besitzen und zu genießen.

Der Haß ist die Leidenschaft, irgend ein Objekt von uns zu entfernen; ich hasse den Schmerz, ich hasse die Mühe, ich hasse eine Arznei wegen ihres schlechten Geschmackes, ich hasse diesen oder jenen Menschen, der mir Uebles zugefügt und mein Geist entfernt sich unwillführlich von ihm.

Das Verlangen ist die Leidenschaft, dasjenige aufzusuchen, was man liebt, wenn es abwesend ist.

Der Abscheu ist die Leidenschaft, zu verhindern, daß dasjenige sich uns nähere, was man haßt.

Die Freude ist die Leidenschaft, wodurch die Seele sich des gegenwärtigen Gutes erfreut und darin ruht.

Die Traurigkeit ist die Leidenschaft, wodurch die Seele, beunruhigt durch ein gegenwärtiges Uebel, sich davon, so viel sie kann, entfernt und sich darüber betrübt.

Diese sechs Leidenschaften werden von den Scholastikern nach dem Vorgange des Aristoteles zum appetitus concupiscibilis gerechnet; sie bedürfen, um in der Seele erregt zu werden, nichts Anderen als der Gegenwart oder der Abwesenheit ihrer Objekte.

Bei den fünf folgenden kommt noch eine gewisse Schwierigkeit hinzu, und sie werden zu dem appetitus irascibilis gerechnet.

Die Kühnheit oder der Muth ist die Leidenschaft, wodurch die Seele sich anstrengt, sich mit dem geliebten Objekte zu vereinigen, dessen Erlangung oder Besitz schwierig ist.

Die Furcht ist die Leidenschaft, wodurch die Seele sich entfernt von einem drohenden Uebel, das schwierig zu vermeiden ist.

Die Hoffnung ist die Leidenschaft, die in der Seele entsteht, wenn die Erlangung des geliebten Objekts möglich, obgleich schwer ist; denn ist die Erlangung des geliebten Objekts leicht, so freut man sich schon darüber im voraus, die Hoffnung nimmt hier also schon die Form der Freude an.

Die Verzweiflung im Gegentheil ist die Leidenschaft,

die in der Seele entsteht, wenn die Erlangung des geliebten Objekts unmöglich erscheint.

Der Zorn ist die Leidenschaft, wodurch wir uns anstrengen, mit Gewalt denjenigen zurückzustoßen, der uns Uebles zugefügt, oder uns an ihm zu rächen.

Diese letzte Leidenschaft hat keinen Gegensatz, wenn wir nicht etwa auch die Neigung, dem, der uns sich verpflichtet hat, Gutes zu thun, unter die Leidenschaften zählen wollen, die man aber besser auf die Tugend zurückführt, indem sie in der Seele keine Bewegung oder Unruhe erregt, wie es die Leidenschaften thun. Außer diesen eilf Haupt-Leidenschaften unterscheidet man noch: die Scham, die Reue, die Nacheiferung, die Bewunderung, das Erstaunen und einige andere; diese lassen sich aber sämmtlich auf die oben genannten zurückführen. Die Scham ist eine Traurigkeit oder eine Furcht, ausgesetzt zu sein dem Hasse und der Verachtung wegen eines sittlichen oder natürlichen Gebrechens, vermischt mit dem Verlangen, es zu bedecken, oder uns darüber zu rechtfertigen. Der Neid ist eine Traurigkeit, welche wir wegen des Gutes eines Andern empfinden; die Nacheiferung, welche im Menschen entsteht, wenn er Andere große Handlungen vollbringen sieht, schließt die Hoffnung ein, diese ebenfalls vollbringen zu können, weil die Andern sie vollbringen und eine Empfindung von Muth und Kühnheit, welche uns dazu drängt, sie mit Vertrauen zu unternehmen. Die Bewunderung und das Staunen schließen ein entweder die Freude, etwas Außerordentliches gesehen zu haben, und das Verlangen, die Ursache sowie die Folgen davon zu erkennen, oder die Furcht, daß unter diesen neuen Gegenständen irgend eine Gefahr für uns verborgen liege und die Unruhe, welche verursacht wird durch die Schwierigkeit, sie zu erkennen; die Sorge, die Angst, der Schrecken, das Entsetzen, das Schaudern, das Grausen, sind nur verschiedene Stufen und verschiedene Wirkungen der Furcht, so daß alle Leidenschaften, wie viele man ihrer auch aufzählen und von welcher Seite man sie auch betrachten mag, auf die angeführten eilf sich zurückführen lassen. Diese eilf aber lassen sich im Grunde wieder auf eine einzige zurückführen, nämlich auf die Liebe, welche

alle übrigen in uns erregt. Der Haß, den man gegen irgend ein Objekt empfindet, rührt nur her von der Liebe, die man zu einem andern Objekte hat. Ich hasse die Krankheit nur, weil ich die Gesundheit liebe; ich habe vor Jemanden nur eine Abneigung, weil er mir ein Hinderniß ist, dasjenige zu besitzen, was ich liebe.

Das Verlangen ist nur eine Liebe, die sich ausdehnt auf ein Gut, das man liebt und nicht besitzt, wie die Freude eine Liebe ist, die sich an das Gut anheftet, das man besitzt.

Die Abneigung und die Traurigkeit sind eine Liebe, die sich von dem Uebel entfernt, wodurch sie ihres Gutes beraubt ist und welche sich darüber betrübt. Die Kühnheit ist eine Liebe, welche selbst das Schwierigste unternimmt, um den geliebten Gegenstand zu besitzen, und die Furcht ist eine Liebe, welche sich mit dem Verluste dessen, was sie liebt oder aufsucht, bedroht sehend von dieser Gefahr beunruhigt wird. Die Hoffnung ist eine Liebe, welche sich schmeichelt, daß sie den geliebten Gegenstand besitzen werde, und die Verzweiflung ist eine Liebe, welche ein geliebtes Gut, dessen sie sich für immer beraubt sieht, trostlos aufgibt; Zorn ist eine Liebe, welche darüber aufgebracht ist, daß man ihr ein Gut entreißen will und welche sich anstrengt, dieses Gut zu vertheidigen. Man nehme somit die Liebe hinweg und es gibt keine Leidenschaft mehr, man setze die Liebe und man wird mit ihr auch alle anderen erscheinen sehen.

Unter den aufgeführten Leidenschaften nun sind einige, wie z. B. der Neid, von vorn herein unmoralisch und diese müssen schon als solche vom Willen bekämpft werden; andere Leidenschaften können dagegen auf die Sittlichkeit sogar günstig einwirken. Die Freude z. B. hebt und erregt die leiblichen wie die geistigen Kräfte; sie erweckt Lust zur Thätigkeit und erschließt das Herz dem Wohlwollen gegen die Mitmenschen. Die Hoffnung belebt unsern Muth und macht uns tapfer, die Mühen der Pflicht auf uns zu nehmen und das Widerwärtige zu ertragen. Die Traurigkeit mäßigt unsere Anhänglichkeit an's Vergängliche und weis't uns auf's Unvergängliche und Ewige hin. Die Furcht macht vorsichtig und besonnen und treibt uns an, für ein gutes Gewissen zu sorgen. Gleichwohl müssen auch diese

von der Vernunft an sich nicht mißbilligten Leidenschaften vom Willen beherrscht werden, damit sie nicht selbst den Willen beherrschen. Denn in unserm gegenwärtigen Zustande neigen die Leidenschaften eher zum Bösen, als zum Guten hin; sie umnebeln, besonders wenn sie übermäßig heftig werden, die Vernunft, verfälschen unser Urtheil, beeinträchtigen die Freiheit und stören die religiös-sittliche Gemüthsrichtung. Zorn z. B. und Traurigkeit sind beide an sich nicht unmoralisch; aber übermäßig heftig verleiten sie zu unmoralischen Handlungen: die Traurigkeit artet aus in Ungeduld, der Zorn in Rachelust. Pflicht ist es daher, die Leidenschaften sämmtlich zu beherrschen und sie der Freiheit unterwürfig zu machen. Eines der wichtigsten psychologischen Mittel hierzu ist die öftere Erneuerung eines kräftigen Willensentschlusses und Ausführung desselben bei erster Gelegenheit. Ferner werden psychologischen Gesetzen zufolge Gefühle am erfolgreichsten bekämpft durch Erweckung der gerade entgegengesetzten. Soll der Mensch Herr werden über irdische Gefühle, so müssen in seinem Gemüthe überirdische Gefühle herrschend, es muß seine ganze Gesinnung christlich werden. Im wahren Christen ist die herrschende Freude die Freude an Gott, die herrschende Liebe die Liebe Gottes, die herrschende Hoffnung die Hoffnung des ewigen Lebens, die herrschende Furcht die Furcht Gott zu beleidigen, die herrschende Traurigkeit die Traurigkeit über die Sünde.

Wie aber Vernunft und Freiheit über die niederen Seelenkräfte herrschen sollen, so sollen sie sich selbst wieder von Gott beherrschen lassen: indem der Mensch Gott dient, herrscht er (Deo servire regnare est), und eben hierin besteht seine höchste Würde.

§. 248.

b. Sorge für das Willensvermögen des Mitmenschen.

In Absicht auf das Willensvermögen meines Mitmenschen soll ich in negativer Beziehung nichts thun, was bei ihm entweder den Mißbrauch des Willens zum Bösen befördern oder den Gebrauch desselben zum Guten beeinträchtigen könnte (Erregung von Begierden und Leidenschaften), und in positiver Beziehung soll ich ihm nach meinen Kräften dazu behülflich sein, daß der gute Wille in ihm zur Herrschaft gelange; diese positive Pflicht wird hauptsächlich erfüllt durch das

gute Beispiel und durch die brüderliche Belehrung und Zurechtweisung, wovon unten noch besonders die Rede sein wird.

§. 249.

3) Heilighaltung der persönlichen Würde in sich selbst, wie im Mitmenschen.

1) An unserm Geiste haftet unsere Persönlichkeit und Jeder ist ebenso sehr berechtigt, als verpflichtet, diese seine persönliche Würde heilig zu halten und jedem Versuche, ihn zu einer bloßen Sache herabzudrücken, kräftigen Widerstand entgegenzusetzen. Gegen diese Pflicht versündigt man sich namentlich dadurch, daß man einen Andern für sich denken, glauben, ein Gewissen haben oder verantwortlich sein läßt. Jeder hat die Freiheit, selbst zu denken, zu wollen, zu glauben; er selbst ist für seine Handlungen verantwortlich und keine Macht der Erde kann ihn von dieser Verantwortlichkeit entbinden. Zwar kann es erlaubt, oft sogar löblich oder pflichtmäßig sein, daß man sich gleichsam in die Gewalt eines Andern hingibt, und sich dessen Willen gänzlich unterwirft; aber dann muß man wenigstens diese Unterordnung selbst wollen und es darf sich diese Unterordnung auch nur auf das Erlaubte erstrecken. Eine mir äußerlich aufgedrungene, von mir selbst nicht gewollte Unterordnung unter den Willen und die Vernunft eines Andern ist nicht Selbstverläugnung, sondern Selbstwegwerfung, und Selbstwegwerfung ist durch das Christenthum ebenso wohl untersagt, als Selbstvergötterung.

Besonders aber kommt hier in Betracht die Sklaverei; denn diese ist nichts anders, als die auf dem Gebiete des socialen Lebens vollzogene Entpersönlichung des freien Menschengeistes; nach dem sogenannten Sklavenrechte ist nämlich der Sklav keine sich selbst besitzende Persönlichkeit, sondern eine bloße Sache, welche von dem Willen des Herrn unbedingt abhängig ist. Da nach der Anschauung des Christenthums das Recht der Persönlichkeit ein unverletzliches Recht ist, so folgt von selbst, daß Jeder ohne Unterschied sich dem Versuche, ihn zum Sklaven zu machen, widersetzen und daß er, wenn er zum Sklaven gemacht worden, der Sklaverei sich wieder entziehen dürfe. Dieser allgemeine Grundsatz bedarf jedoch einiger näheren Bestimmungen.

a. Keiner, der sich faktisch im Zustande der Sklaverei befindet, darf sich selbst als bloße Sache ansehen oder auf das Recht seiner persönlichen Würde Verzicht leisten. Jeder an sich sündhafte Gehorsam ist daher auch für den Sklaven eine Sünde, vorausgesetzt, daß ihm der Gehorsam nicht physisch abgezwungen wird.

b. Weder der geborne noch der gemachte Sklave ist verpflichtet, in diesem Verhältnisse zu verbleiben; der Sklavenbesitzer hat kein Recht auf ihn, weder ein natürliches, ein solches gibt es nicht, noch ein erworbenes, denn der Mensch ist keine Sache, die man erwerben oder eine Waare, die man kaufen könnte. Er ist hiezu selbst dann nicht verpflichtet, wenn sich der Sklavenbesitzer seine widernatürliche Oberherrlichkeit aus unüberwindlicher Unwissenheit erworben hätte; denn Niemand ist verpflichtet, die Folgen der Unwissenheit eines Andern zu übernehmen. Aber der Sklave ist nicht bloß nicht verpflichtet, in seinem Verhältnisse zu verbleiben; er ist sogar berechtigt, sich demselben selbst durch Anwendung von Gewalt zu entziehen; denn die Sklaverei ist eine fortdauernde Gewaltthätigkeit, und Gewalt darf ich mit Gewalt abwehren. Der Sklav darf mithin die aufgebotenen Mittel, seine Flucht zu vereiteln, wirkungslos machen, er darf den günstigen Augenblick zur Ausführung seiner Flucht erspähen, den Sklavendränger fesseln, ihn einsperren u. s. w., wobei natürlich das moderamen inculpatae tutelae streng einzuhalten ist.

c. Der Sklav hat das Recht, sich der Sklaverei zu entziehen: doch folgt daraus nicht, daß er hierzu auch unter allen Umständen verpflichtet sei. Vielmehr hat es das Christenthum geduldet, ja es unter Umständen für gerathen erklärt, daß der Sklav in seinem Stande ruhig und geduldig ausharrte. Der Apostel Paulus sendet z. B. dem Philemon seinen entlaufenen Sklaven Onesimus wieder zurück und ermahnt die christlichen Sklaven überhaupt, ihr herbes Loos geduldig zu ertragen, damit der Name des Herrn und die Lehre Christi nicht möchte gelästert werden[1]). Ebendazu ermahnt der heilige Petrus[2]). Das Christenthum wollte nämlich, um die damalige gesellschaftliche Ord-

1) 1 Thim. 6, 1 ff.

2) 1 Petr. 2, 18 ff.

nung nicht gewaltsam umzustürzen, dieses unnatürliche Verhältniß nicht auf einmal und plötzlich aufheben, sondern es vielmehr allmälig schwinden machen, nämlich durch die Zerstörung seiner Ursache, der Sünde und Selbstsucht und durch die sittliche Erneuerung der Menschheit. Auch drängt sich die Bemerkung auf, daß die alte heidnische Welt in Beziehung auf die Sklaverei oft besser handelte als dachte. Grundsätzlich galt allerdings dem Heidenthume der Sklav nicht mehr als Person, sondern nur als Sache; in der Wirklichkeit aber konnte selbst der Heide diese Unnatur oft nicht ertragen, indem die Stimme seines Herzens beredter war als die seiner Grundsätze. Daher war es auch in den ersten Zeiten der Kirche nichts Seltenes, daß die Sklaven innerhalb ihres Kreises selbst für die Verbreitung der christlichen Religion thätig sein konnten. Verzichtete der Sklav nun um dieses höheren Zweckes willen auf das ihm zustehende Recht, so bewies er hierin eine Art von christlichem Heroismus[1]).

Von der Sklaverei der alten Welt in etwas unterschieden ist die mittelalterliche Leibeigenschaft. Schon der Name „leibeigen" setzt das Bewußtsein des Unterschiedes zwischen Geist und Leib und somit die Ansicht voraus, daß sich das Besitzrecht wenigstens nicht auf den Geist oder auf die Persönlichkeit des Nächsten als solche ausdehnen könne. Der Leibeigene war wenigstens nicht aller Menschenrechte beraubt; der Herr hatte noch Pflichten gegen ihn zu erfüllen, was bei dem Sklaven nicht der Fall war. Gleichwohl kann auch dieses Verhältniß vom Standpunkte der christlichen Moral aus nicht entschuldigt werden.

2) Wie ich in mir selbst meine persönliche Würde heilig halten soll, so soll ich es auch in allen meinen Mitmenschen.

Schreiende Verletzungen dieser Pflicht sind:

a. Menschenraub und Menschenhandel;

b. Der Sklavenerwerb;

c. Jeder Mißbrauch des Andern als eines Werkzeuges der Sünde;

---

1) Vgl. die Abhandlung Möhler's „Bruchstücke zur Geschichte der Aufhebung der Sklaverei durch das Christenthum" in seinen gesammelten Schriften.

d. Ueberhaupt jede Behandlung des Nächsten, wodurch in ihm der Mensch verkannt und sein göttliches Ebenbild herabgewürdigt und verunehrt wird. Dahin gehört auch der Zwang der Kinder oder Untergebenen zu irgend einem Berufe oder Stande, zum Ehe-, zum Priester-, zum Mönchsstande: Vergehen, denen die Kirche in früheren Jahrhunderten durch verschiedene Gesetze und Strafbestimmungen auf das entschiedenste entgegengewirkt hat.

e. Verweigerung des unveräußerlichen Rechtes der Glaubens- und Gewissensfreiheit.

II. Sorge des Christen für sein und seiner Mitmenschen übernatürliches Ebenbild

oder

Sorge für sein und seiner Mitmenschen Seelenheil im engeren Sinne.

1) Sorge für sein eigenes Seelenheil.

§. 250.

a. Nothwendigkeit dieser Sorge.

Die wichtigste und höchste Pflicht, welche die christliche Selbstliebe dem Christen vorschreibt, ist die Sorge für sein Seelenheil. Auf diese Sorge für das Heil seiner Seele bezieht sich, was der Heiland zu Martha im Evangelium sagt: „Martha, Martha! du bist sorgfältig und bekümmerst dich um viele Dinge, aber nur Eins ist nothwendig“ [1]). Dieses einzig Nothwendige ist nämlich das Heil meiner Seele. Alles Andern, was ich besitze, kann und soll ich unter Umständen mich begeben; ich kann und soll unter Umständen mich begeben der Reichthümer, der Ehre, der Vergnügungen, ja meines eigenen leiblichen Lebens; früher oder später werde ich alles dieses doch verlassen müssen: meines Heiles aber, worin das Glück meiner ganzen Ewigkeit beschlossen ist, darf ich mich unter keinen Umständen begeben; es ist mir nicht erlaubt, es zu welchem Preise auch immer und für wen auch immer aufzuopfern. Ein Vater kann für seine

1) Luk. 5, 10.

Kinder seine Ruhe und seine Gesundheit opfern; ein Freund kann für den Freund alle seine Glücksgüter, ja sein Leben hingeben: handelt es sich aber um das Heil der Seele, so gelten keine Bande der Natur und keine noch so innige Bande der Freundschaft. Ehe ich das Heil meiner Seele opferte, müßte ich eher die ganze Welt opfern; denn was hilft mir die ganze Welt, sagt der Heiland, wenn ich an meiner Seele Schaden leide. Ja nach den Grundsätzen der christlichen Moral und nach der Ordnung der Liebe ist es mir nicht nur nicht erlaubt, jemals und um irgend einen Preis, auf irgend eine Art oder für irgend eine Person das Heil meiner Seele aufzuopfern, sondern es ist mir nicht einmal erlaubt, es jemals auch nur der Gefahr auszusetzen. Eine jede freiwillige Gefahr ist ein Verbrechen gegen mich selbst, und was es mich auch kosten sollte, derselben zuvorzukommen oder mich ihr zu entziehen; sollte ich darüber auch in die äußerste leibliche Noth gerathen, sollte ich darüber Vater, Mutter, Schwester und Bruder verlassen, sollte ich darüber mir das Auge ausreißen und die Hand abhauen müssen; ich muß ihr zuvorkommen und ich muß mich ihr entziehen; so nothwendig, so unerläßlich und so einzig nothwendig ist das Heil meiner Seele.

Aus dieser wahren Schätzung des Heiles seiner Seele entspringt das Verlangen, das Heil derselben zu wirken, und dieses Verlangen muß unendlich groß sein und mit der Liebe zu Gott in gleichem Verhältnisse stehen. Weil Gott das höchste Gut ist, so muß ich ihn auf die höchste Weise lieben, und weil in dem Heile meiner Seele meine höchste Seligkeit besteht, muß mein Verlangen darnach das höchste sein. Wenn ich in der ganzen Welt irgend etwas mehr liebe als Gott, so verletze ich die Gott schuldige Liebe und setze den Schöpfer dem Geschöpfe nach, und wenn ich nach irgend etwas Anderem in der Welt mehr verlange, als nach dem Heile meiner Seele, so verletze ich die Liebe gegen mich selbst, und ziehe meinem höchsten Gute ein flüchtiges, eitles und trügerisches Gut vor. Wenn ich ferner in der ganzen Welt irgend etwas auch nur in gleichem Grade wie Gott liebe, so beleidige ich Gott und lasse das Gebot der Liebe unerfüllt, weil mit Gott, der durch seine Natur über Alles erhaben ist, nichts Anderes in Vergleich gesetzt werden darf: und desgleichen, wenn auf der ganzen Welt irgend etwas ist, das ich eben so lebhaft

verlange als das Heil meiner Seele, so lasse ich das Gebot der Selbstliebe unerfüllt und stürze die wahre Ordnung der Liebe um, indem ich dem größten und höchsten aller Güter den ihm wesentlichen Charakter des Vorzugs raube, den es über jedes andere vergängliche Gut behauptet. Wenn ich endlich zwar nichts weder mehr liebe als Gott, noch es in gleichem Grade liebe wie Gott, aber mit Gott etwas Anderes liebe, was ich nicht liebe um Gottes willen; so besitze ich noch nicht die Vollkommenheit der Gott gebührenden Liebe, weil meine Liebe dann noch immer getheilt ist und weil ich in demjenigen, was ich, ohne es wegen Gott zu lieben, mit Gott liebe, Gott nicht ehre als das letzte Ziel und Ende, worauf alles Andere bezogen werden muß. Und imgleichen, wenn ich auch weder etwas mehr noch etwas eben so sehr verlange als mein Heil, aber etwas Anderes mit dem Heile meiner Seele verlange, ohne es zu verlangen wegen und in Anbetracht dieses Heiles; so besitze ich noch nicht jenes reine und vollkommene Verlangen, wie es das Heil meiner Seele verdient. Denn dieses Heil soll ich im eigentlichen Sinne als mein einziges Gut betrachten, indem jedes andere Gut, das ich in dieser Welt noch suchen oder verlangen könnte, für mich nur in so fern ein Gut ist, als es mir dienen kann, zu meinem Heile zu gelangen, welches das einzige Ziel meiner Hoffnung und der Inbegriff aller meiner Güter sein soll. Dieses Heil meiner Seele allein darf und soll ich unbedingt um seiner selbst willen begehren, während ich alle übrigen Güter nur bedingungsweise begehren darf; um das Heil meiner Seele darf und soll ich Gott ohne alle Bedingung bitten; ich soll nicht etwa zu ihm sagen: Herr, gib mir dein Himmelreich, wenn dieses Verlangen ein gutes, ein dir wohlgefälliges und ein mir nützliches Verlangen ist, sondern ich soll zu ihm sagen; gib mir das Himmelreich, denn ich weiß, daß dieses Verlangen ein gutes, ein dir wohlgefälliges und mir heilsames ist. Es ist mir niemals erlaubt, auf dieses Verlangen zu verzichten, so wenig es mir erlaubt ist, jemals auf mein Heil zu verzichten, vielmehr soll ich dieses Verlangen in meinem Herzen stets auf's neue wieder anfachen und in mir immer rege und wirksam erhalten.

b. Die Bethätigung der Sorge für sein Heil.

Da ich das Heil meiner Seele nur dadurch wirke, daß ich

sie nach allen ihren Kräften Gott unterwerfe oder da das wahre Heil und Leben der Seele nur in der Gemeinschaft mit Gott besteht, so werden sich sämmtliche Pflichten, die sich aus der nothwendigen Sorge für die Wirkung meines Heiles herleiten, auf folgende drei Hauptpflichten zurückführen lassen:

1) setze dich in den Stand der Gnade, wenn du der Gnade Gottes beraubt bist.

2) Erhalte dich im Gnadenstande.

3) Vervollkommne dich im Gnadenstande.

Ueber jede dieser drei Hauptpflichten soll nachstehend im Besonderen gehandelt werden.

§. 251.

Die Pflicht, sich in den Stand der Gnade zu setzen; oder die Pflicht der Bekehrung.

Die Erhebung in den Stand der heiligmachenden Gnade ist zwar nicht das Werk des Menschen, sondern das ausschließliche Werk Gottes, der uns durch den heiligen Geist heiligt und rechtfertigt; doch muß sich der Mensch auf diese Gnade der Rechtfertigung und Heiligung vorbereiten. Dieses geschieht durch die Bekehrung, welche theils Werk der göttlichen Gnadenthätigkeit, theils Werk der menschlichen Freithätigkeit ist.

1) Worin das Wesen der Bekehrung bestehe und wie dieselbe sich verwirkliche, ist schon oben auseinander gesetzt worden (§. 107). Daß die Bekehrung für den Sünder die nothwendige Bedingung seines Heiles sei, findet sich im Evangelium an verschiedenen Stellen klar ausgesprochen und es leuchtet dieses auch von selbst ein, indem Gott als das heiligste Wesen in keine Gemeinschaft treten kann mit dem unbekehrten Sünder, so wenig jemals eine Gemeinschaft sein kann zwischen Christus und Belial.

2) Der Sünder darf, um sein Heil nicht zu verscherzen, seine Bekehrung nicht aufschieben. Drei Dinge sind nämlich zur Bekehrung absolut nothwendig: die Zeit, die Gnade und der Wille des Sünders; die Zeit als diejenige Bedingung, ohne welche nichts Heilbringendes geschehen kann, die Gnade, als das Prinzip, wovon die Bekehrung des Sünders wesentlich abhängt,

und der Wille des Sünders als das eigentliche Subjekt der Bekehrung. In Absicht auf alle diese drei Bedingungen ist es, wofern man sein Heil nicht geradezu aufgeben will, thöricht und vermessen, die Bekehrung aufzuschieben. Es ist thöricht und vermessen, sich der künftigen Zeit und zwar einer künftigen Zeit der Bekehrung versichert zu halten. Denn von Allem, was dem Menschen zur Ausführung seiner Plane nothwendig ist, gibt es nach dem Ausdrucke des heiligen Augustinus nichts, was von ihm weniger abhängt, als die Zukunft; weil die Zukunft die Ungewißheit selbst ist. Und selbst wenn mir die Zukunft gewiß wäre, so wäre es ungewiß, ob sie für mich auch eine Zeit der Bekehrung wäre; denn nicht jede Zeit ist eine Zeit der Bekehrung; nicht ohne Grund schärft daher die heilige Schrift ein, daß wir Gott suchen sollen, wenn er sich finden läßt, daß wir ihn anrufen sollen, wenn er uns nahe ist, und daß wir zu ihm zurückkehren sollen, so lange es noch „heute" heißt [1]).

Deßgleichen ist es thöricht und vermessen, darauf zu rechnen, daß uns Gott künftig auch noch die Gnade geben werde, die zur Bekehrung nothwendig ist. Es ist eine geoffenbarte Wahrheit, daß Gott seine Gnade dem Sünder, der sie immer und immer zurückweis't, zur Strafe endlich entziehe und ihn dann seinem Verderben preisgebe, und ich weiß daher nie, ob nicht die Gnade, die Gott mir jetzt zu meiner Bekehrung schenkt, die letzte Gnade sei.

Endlich ist es thöricht und vermessen, sich seines eigenen Willens versichert zu halten. Zwar sollte von allen Dingen der Welt der Wille am meisten in der Gewalt des Menschen sein; in der That aber ist er es oft am wenigsten. Dürften wir, sagt der heilige Bernard, unser Heil überhaupt der Gefahr aussetzen; so dürften wir noch weit eher rechnen auf die künftige Gnade Gottes, die doch nicht von uns abhängt, als auf unsern eigenen Willen, der von uns abhängt. Denn der Gnadenbeistand Gottes kommt von einem Prinzip her, das an sich selbst ewig und unveränderlich ist, während mein Wille die Veränderlichkeit und Gebrechlichkeit selbst ist. Was Gott will, will er vollkommen; ich dagegen weiß oft kaum, was ich will, und was ich nicht will.

---

1) Jes. 55, 6; Ps. 94, 8; Hebr. 3, 13 u. A.

Ich kann freilich über meinen Willen verfügen; aber daß ich dieses kann, muß mir gerade die größte Besorgniß einflößen. Hätte mir Gott diese Gewalt, über meinen Willen zu verfügen, entzogen und hätte er sich selbst zum einzigen und unumschränkten Herrn meines Willens machen wollen; so könnte ich in Sicherheit sein; nun aber, da mein Wille auch von mir, von meinen eigenen Entschließungen, Neigungen, Grillen und Launen abhängt, habe ich Grund zu steter Besorgniß. Thöricht und vermessen hofft somit der Sünder, künftig immer noch, wenn er es nur wolle, seine Gesinnung ändern zu können, zumal durch die längere Uebung der Sünde ihre Herrschaft im Menschen immer mehr zunimmt, die Kraft des Willens dagegen immer mehr abnimmt, bis sie zuletzt zur völligen Ohnmacht herabsinkt. Und wann wird dieses „künftig" sein? Das Ende des Lebens und oft der Tag des Todes; mithin eine Zeit, wo dem Willen des Sünders fast unbesiegliche Hindernisse entgegenstehen, wo seine Kräfte erschöpft, seine Sinne betäubt, sein Geist verwirrt, sein Gedächtniß gestört, und seine Seele, einzig mit dem gegenwärtigen Uebel beschäftigt, unfähig ist nachzudenken über die Vergangenheit und Entschlüsse auf die Zukunft zu fassen. Und vorausgesetzt, er habe auch dann noch die nöthige Klarheit und Ruhe des Geistes; wie schwer ist einem Menschen beim Tode noch zu werden, was er das ganze Leben hindurch nicht gewesen, die alten Neigungen in sich zu zerstören und neue in sich hervorzubringen, jetzt noch dasjenige zu lieben, was er bisher stets gehaßt, und dasjenige zu hassen, was er bisher stets geliebt hat. Und vorausgesetzt endlich, daß man gegen Ende seines Lebens von der Sünde wirklich abstehe; so wird es dann immer sehr zweifelhaft bleiben, ob man auch aus den rechten Beweggründen davon abstehe; — man kann es keine Bekehrung nennen, wenn man die Sünde verläßt, weil man sie nicht mehr begehen kann; wenn man die Gelegenheit dazu meidet, weil man sie nicht mehr aufsuchen kann, und wenn man der Welt stirbt, weil die Welt für uns schon todt ist. Aus Allem ergibt sich, daß man durch Aufschub der Bekehrung sein Heil der dringendsten Gefahr aussetzt, einer Gefahr, aus der man fast ohne ein Wunder Gottes nicht gerettet werden kann.

3. Der noch so aufrichtig bekehrte und mit Gott versöhnte Sünder kann deßhalb noch nicht sogleich für tugendhaft angesehen werden. Denn zur Tugend gehört das Merkmal der Beharrlichkeit und um im Guten zu verharren, hat der Neubekehrte doppelte Anstrengungen zu machen. Er ist wohl von der Krankheit, aber nicht zugleich auch von aller Schwäche geheilt und sein Wille hat wohl eine andere Richtung gewonnen, aber damit sind nicht zugleich alle eingewurzelten unordentlichen Neigungen aus ihm ausgereutet, und auch die Angriffe der übrigen Feinde seines Heiles, der Welt und des Teufels, sind in der Regel für ihn viel heftiger. Um in diesem Kampfe nicht zu unterliegen, bedarf es seinerseits der gewissenhaftesten Anwendung der geeigneten übernatürlichen und natürlichen Mittel; namentlich des eifrigen anhaltenden Gebetes, des öfteren Empfanges der heil. Sakramente der Buße und des Altars, fortgesetzter Wachsamkeit, der sorgfältigsten Vermeidung der Gelegenheiten zur Sünde, öfterer Erneuerung der gemachten Vorsätze und öfterer Auffrischung des inneren religiösen Lebens überhaupt. Zu diesem um so eifrigern Streben verpflichtet ihn übrigens auch schon die Dankbarkeit gegen Gott; denn wie Gott ihm viel erlassen und viel geschenkt hat, so ist er seinerseits verpflichtet, ihn viel zu lieben, d. h. ihn mehr zu lieben, als solche, die die erste Liebe bewahrt haben.

4) Ist die erste Bekehrung des Sünders schwer, so ist es noch mehr die Bekehrung des rückfälligen Sünders. Der Rückfällige hat so viele wirksame und kräftige Mittel seiner Bekehrung unwirksam gemacht; er hat die Wahrheit erkannt, und sie dennoch verachtet; er hat gekostet, wie süß der Herr ist, und hat sich dennoch vom Herrn wieder losgesagt; er hat die Schwere des teuflischen Joches empfunden, und er hat sich dieses Joch dennoch wieder aufgeladen. Außerdem hat der Rückfällige seine sündhaften Neigungen und Gewohnheiten verstärkt, seine Willenskraft noch mehr geschwächt und sich für die Erregung der göttlichen Gnade noch mehr abgestumpft. Die Väter und Lehrer der Kirche sind daher fast unerschöpflich in Schilderung der unseligen Folgen des Rückfalls. Wie stark aber auch ihre Ausdrücke seien, so kommen sie doch kaum den Ausdrücken gleich, in denen die heil. Schrift selbst sich hierüber ausspricht. Der heil. Paulus bezeichnet den Rückfall als eine Betrübniß des heil. Gei=

stes [1]) — der rückfällige Sünder zwingt gleichsam den heil. Geist, seine Wohnstätte, die er eingenommen, wieder zu verlassen; — er bezeichnet ihn als eine neue Kreuzigung Christi und sagt geradezu, es sei (relativ) unmöglich, die Rückfälligen zur Sinnesänderung zu erneuern [2]). Nicht minder stark spricht sich der Apostel Petrus aus [3]), und eben darauf bezieht sich auch der bekannte Ausspruch des Heilandes selbst, daß es mit dem Menschen, in den der unreine Geist, nachdem er aus ihm vertrieben worden, wieder eingekehrt sei, ärger stehe, als es mit ihm vorher gestanden [4]).

Im Hinblicke auf solche Aussprüche findet man die bekannte Ansicht der Novatianer wenigstens begreiflich. Gleichwohl hat die Kirche dieselbe verworfen und die Bekehrung des auch noch so oft rückfälligen Sünders, wie außerordentlich schwierig sie auch sei, doch für möglich erklärt. Am meisten wahrscheinlich ist dieselbe wohl noch dann, wenn die Erkenntniß zum erstenmale nicht recht durchgedrungen war, oder wenn der Bekehrte in Anwendung der Mittel auf Extreme gerathen oder wenn er starken Versuchungen unterlegen ist.

5. Die schrecklichste Versündigung gegen sich selbst ist die Unbußfertigkeit. Sie stellt sich in verschiedenen Formen dar, entweder als Aufschub der Buße, oder als Muthlosigkeit in Folge

---

1) Ephes. 4, 30.

2) Hebr. 6, 4 ff. „Es ist unmöglich, diejenigen, welche einmal erleuchtet worden, auch gekostet haben die himmlischen Gaben und theilhaftig geworden sind des heil. Geistes, deßgleichen gekostet haben das gute göttliche Wort und die Kräfte der zukünftigen Welt und doch abgefallen sind, wieder zur Sinnesänderung zu erneuern.“

3) 2 Petr. 2, 20 ff. „Wenn diejenigen, sagt er, welche durch die Erkenntniß unsers Herrn und Heilandes Jesu Christi den Unlauterkeiten der Welt entkommen waren, wiederum davon verstrickt und überwunden werden; so wird mit ihnen das Letzte schlimmer sein, als das Erste, indem es ihnen besser gewesen wäre, wenn sie den Weg der Gerechtigkeit nicht erkannt hätten, als daß sie, nachdem sie ihn erkannt, wieder abweichen vom heiligen Gebote, das ihnen gegeben ist. Es geht ihnen aber nach dem wahren Sprichworte: „der Hund frißt wieder, was er gespieen“ und das Schwein wälzt sich nach der Schwemme wieder im Kothe.“

4) Luk. 11, 24 ff.

häufigen Rückfalls, welche auf ihrer höchsten Stufe zur Verzweiflung wird oder als hartnäckige Verstocktheit, indem man gegen alle Gründe der Religion und gegen alle Erweckungen der Gnade hartnäckig sein Herz verschließt. Die Gefahr derselben liegt am meisten nahe den leichtsinnigen, leichtfertigen und oberflächlichen Christen; denen, welche die Wahrheit erkennen und dennoch gegen sie freveln und endlich den Heuchlern und pharisäisch Gesinnten.

§. 252.

Die Pflicht der Beharrlichkeit in der Gnade.

Gar nicht sündigen können (non posse peccare) ist Gott allein eigen; nicht mehr sündigen können, ist das Vorrecht der vollendeten Seligen im Himmel und der Seelen im Reinigungsorte; nie gesündigt haben ist der Vorzug des Standes der Unschuld; sich nach der Sünde bekehren ist die ordentliche Wirkung der Buße; aber bekehrt sein, um künftig nicht wieder zu sündigen und aus dem Gnadenstande nie wieder herauszufallen, ist die Tugend der Beharrlichkeit. Von den genannten Vorzügen ist der erste, die absolute Unmöglichkeit zu sündigen, der allererhabenste; aber dieser kommt nicht der Kreatur zu. Der zweite, dem Verderbnisse der Sünde nicht mehr unterworfen sein, ist für das Geschöpf der wünschenswertheste; aber er ist aufbewahrt erst für das künftige Leben; der dritte, nie gesündigt haben, war einer der glücklichsten; aber schon durch unsere Abstammung von einem sündigen Stammvater sind wir dieses Glückes beraubt worden; der vierte, seine begangenen Sünden beweinen und zu Gott zurückkehren, ist zur Wirkung des Heiles schlechthin nothwendig; aber welchen Trost wir hierin auch finden; er genügt nicht zu unserm Heile, wenn nicht noch hinzukommt der fünfte Vorzug, nämlich die Beharrlichkeit. Durch diesen Vorzug der Beharrlichkeit, vermöge deren wir, nachdem wir einmal die Hand an den Pflug gelegt, nicht wieder zurücksehen, nehmen wir, wenn auch in verschiedener Weise, gleichsam zugleich Theil an der Unsündlichkeit Gottes, an der Unschuld des ersten Menschen, an der vollendeten Heiligkeit der Seligen im Himmel und endlich an der anfangenden Seligkeit jener Sünder, aus denen Gott

nach dem Ausdrucke der heiligen Schrift auf Erden Gefäße seiner Barmherzigkeit gemacht hat. Gott hat es so geordnet, daß das Heil uns in diesem Leben stets ungewiß bleibe und daß wir hier auf Erden wegen unserer ewigen Auserwählung nie zu einer entschiedenen Sicherheit gelangen. Die göttliche Vorsehung wollte eben dadurch uns um so mehr antreiben, stets die Demuth, den Eifer und die Wachsamkeit zu bewahren. Doch ist die Beharrlichkeit im Guten während unsers Lebens das am wenigsten trügliche Kennzeichen, woran wir erkennen können, daß wir einstens zur Glorie gelangen werden; denn die Beharrlichkeit im Guten während unsers Lebens führt zur Beharrlichkeit bis an's Ende (perseverantia finalis), welche ihrerseits wieder die letzte Vorbereitung zur Seligkeit ist. Die Auserwählung der Heiligen ist nämlich gleichsam anzusehen als eine geheimnißvolle Kette, zusammengesetzt aus verschiedenen genau in einander eingreifenden Ringen. Von Seiten Gottes ist diese Kette eine ununterbrochene Reihe von Heilsmitteln und Gnaden, welche Gott vorbereitet hat, um seine Auserwählten auf dem Wege des Heils zu unterstützen und sie zu ihrem übernatürlichen Ziele hinzuleiten. Von unserer Seite aber ist diese Kette eine Reihe von Tugendakten, von welchen sich einer an den andern anschließt und wodurch wir diese Krone verdienen. Alle diese Akte sind gleichsam ebenso viele Theile der Gesammt-Tugend der Beharrlichkeit, welche uns zum Heile führt; es gibt aber unter diesen Akten einen, nämlich den letzten, welcher alle übrigen abschließt und welcher die Beharrlichkeit bis an's Ende ausmacht. Obgleich dieser letzte Akt an sich betrachtet von keinem größeren Verdienste ist, als die andern, so werden doch, eben weil er der letzte ist, durch ihn alle andern gekrönt, und es wird dadurch unsere Heilswirkung vollendet, indem das Ende unsers Lebens das Schicksal unserer ganzen Ewigkeit bedingt. Zu dieser Beharrlichkeit bis an's Ende, ohne welche ein ganzes Leben voller Tugend unnütz wäre, führt aber die anfängliche Beharrlichkeit, die Beharrlichkeit im Laufe des Lebens. Denn ohne Anfang kann es kein Ende geben und jedes Ende steht in wesentlicher Beziehung zu seinem Anfange. Hieraus folgt, daß wir, um auszuharren bis an's Ende, ausharren müssen im Laufe unsers

Lebens, da die Beharrlichkeit bis an's Ende nur das Ende und die Vollendung der Beharrlichkeit im Laufe des Lebens ist. Wir können zwar diese Gnade der Beharrlichkeit bis an's Ende im strengen Sinne des Wortes nicht verdienen, sie ist kein meritum de condigno, aber sie ist doch ein meritum de congruo der Beharrlichkeit in unserem Leben; denjenigen, welcher sich stets bemüht hat, in der Gnade sich zu erhalten und welcher gegen die Feinde seines Heils fortdauernd kämpfte, wird Gott vermöge seiner Güte und Barmherzigkeit mit dieser großen Gnade der Beharrlichkeit bis an's Ende belohnen, der größten, womit er ihn belohnen kann. Es ergibt sich hieraus für uns die heilige Pflicht, alle Mittel anzuwenden und alle unsere Kräfte aufzubieten, um im Stande der Gnade zu verharren. Hauptmittel hiezu sind die Wachsamkeit und das Gebet.

§. 253.

Die Pflicht der Vervollkommnung des Gnadenstandes.

1) Der Christ ist nicht nur verpflichtet, im Stande der Gnade zu verharren, er ist auch verpflichtet, sich darin immer mehr zu vervollkommnen: eine Pflicht, welche im Wesen der christlichen Tugend selbst begründet liegt, indem man in der Tugend nothwendig zurückschreitet, wenn man darin nicht vorwärts schreitet.

Die nothwendige Bedingung jedes sittlichen Fortschrittes aber ist die Selbsterkenntniß, die freilich schwer zu erringen ist, denn die Vorliebe, die wir für uns haben, bedeckt vor uns selbst stets die wahre Gestalt unserer Seele wie mit einem Schleier und führt uns zu den seltsamsten Selbsttäuschungen. Um sich selbst möglichst kennen zu lernen, halte man namentlich folgende Regeln fest.

a. Man werfe oft, wie vor den Augen des allwissenden Gottes, prüfende Blicke in sein Herz, achte auf die geheimsten Regungen seines Innern, auf seine Wünsche, Hoffnungen, Befürchtungen und forsche besonders den geheimen Triebfedern seines Begehrens, Wollens und Handelns nach.

b. Man wähle sich bestimmte und feste Zeitpunkte, wo man mit sich gleichsam Rechnung halte. Besonders hiezu geeignet sind das Ende eines Tages, einer Woche, eines Monats oder Jahres; die kirchlichen Feste, der Geburts- und Namenstag u. dgl. Dabei

vergleiche man seinen gegenwärtigen Zustand mit seinem früheren und frage sich: wer bin ich jetzt und wer war ich einst; mit welchen Gefühlen und Vorsätzen erscheine ich jetzt in der Kirche, vor dem Beichtstuhle, an dem heil. Kommuniontische und wie vor einem Monate, einem Jahre.

c. Man versetze sich öfters im Geiste auf sein Sterbebett und frage sich: was würde ich von mir halten, was würde ich an mir verbessert und vervollkommnet wünschen, wenn ich in diesem Augenblicke mit dem Tode ränge und vor den Richterstuhl des allwissenden Gottes treten sollte.

d. Man vergleiche oft, was man ist, mit dem, was man sein soll; man vergleiche sich und seine Handlungen mit dem Gesetze Christi, mit dem Beispiele Christi und der Heiligen.

e. Endlich achte man auf die Stimme des öffentlichen Urtheils über sich, besonders auf das Urtheil seiner Feinde, welche uns in der Regel mit schärferem Auge ansehen, als wir selbst; und selbst wenn sie unsere Fehler zu grell auffassen, so werden sich doch auch aus einem Zerrbilde immer noch wahre Züge genug herausfinden lassen.

2) Erst auf dem Grunde der Selbsterkenntniß kann man an seiner Selbstvervollkommnung arbeiten, indem man natürlich seine Unvollkommenheiten erst erkannt haben muß, ehe man dieselben von sich abstreifen und auf eine höhere Stufe sich erheben kann. In dieser Beziehung sei man eifrig bedacht, jeden Tag irgend etwas zu thun, was uns Christo gleichförmiger macht. Denn nur insofern wir Christo gleichförmiger werden, werden wir vollkommener und Gott wohlgefälliger, indem Gott an uns nichts liebt, als sein Ebenbild und die Aehnlichkeit mit seinem Sohne, an dem er allein Wohlgefallen hat.

2) Sorge für das Seelenheil des Mitmenschen.

Die Pflicht, für das Seelenheil unseres Mitmenschen zu sorgen, leitet sich aus der Nächstenliebe von selbst ab und, da es für den Nächsten kein höheres Gut gibt als das Heil seiner Seele, ist diese Pflicht unter allen Pflichten der Nächstenliebe sogar die wichtigste. In negativer Hinsicht gebietet mir diese Pflicht, Alles

zu unterlassen, was sein Seelenheil der Gefahr aussetzen könnte; in positiver Hinsicht gebietet sie mir, nach meinen Kräften Alles zu thun, was sein Seelenheil fördern kann. Besondere Arten der Uebung dieser positiven Pflicht sind die christliche Belehrung und der gute Rath, die christliche Erbauung und die brüderliche Zurechtweisung, worüber im Folgenden noch kurz gehandelt werden soll.

§. 254.

a. Die christliche Belehrung und der gute Rath.

In soweit die Belehrung des Nächsten die Ausbildung seines Erkenntnißvermögens überhaupt bezweckt, war von dieser Pflicht schon oben die Rede. Die Belehrung und der gute Rath, worum es sich hier handelt, wirken nicht so sehr auf sein Erkenntnißvermögen überhaupt, als vielmehr auf sein Gewissen ein, indem sie sich auf die speciellen Fälle beziehen, wo der Nächste unmittelbar handeln, wo er entweder etwas thun oder unterlassen soll. Die Pflichtmäßigkeit der christlichen Belehrung in diesem Sinne des Wortes läßt sich nicht bezweifeln und in der heiligen Schrift wird öfters darauf hingewiesen [1]).

Zu rechter Uebung dieser Pflicht bedarf es vor Allem der bestimmten Kenntniß dessen, was gelehrt werden soll, ferner der Reinheit der Absicht, der Mäßigung, sowie weiser Rücksicht auf die Umstände, Zeit, Ort, Amt, Alter u. dgl.

Entgegenstehende Fehler sind: Gleichgültigkeit gegen die Unwissenheit Anderer in Dingen, die zum Heile gehören, falsche Weise der schuldigen Belehrung, absichtliche Irreleitung des Mitmenschen durch Verbreitung falscher und gefährlicher Lehren und Grundsätze, Gegenwirken gegen solche, die der Wahrheit Zeugniß geben wollen u. dgl.

§. 255.

b. Die christliche Erbauung.

Christliche Erbauung (aedificatio) ist jede Einwirkung auf Willen und Gesinnung des Mitmenschen, wodurch er im Guten

---

1) Ps. 50, 15; Eccl. 5, 14; Koloss. 3, 16.

gestärkt und befestigt wird. Ihre Pflichtmäßigkeit folgt aus der Natur der christlichen Nächstenliebe und wird auch in der heiligen Schrift ausdrücklich eingeschärft[1]). Die Pflicht der Erbauung kann ausgeübt werden entweder im Worte und dann erscheint sie als Ermahnung, rücks. Warnung, welche, verwandt mit der christlichen Belehrung, sich von dieser nur durch ihre unmittelbare Richtung auf den Willen unterscheidet, oder sie kann ausgeübt werden durch die That, nämlich durch das gute Beispiel.

Zu ermahnen sind hauptsächlich: die Schwachen und Unvollkommenen, auch die Guten, wenn sie in der Gefahr der Sünde schweben, besonders die Untergebenen und unserer Sorge Anvertrauten. Den eigentlichen Nachdruck empfängt aber die Ermahnung erst durch das eigene Beispiel, welches die wirksamste Art der Erbauung ist. Verba movent, exempla trahunt. Es wirkt um so mächtiger, je höher die Stellung oder je größer das Ansehen und der Einfluß desjenigen ist, der es gibt. Die Pflicht des guten Beispiels wird in der heiligen Schrift mehrmals eingeschärft[2]). Besonders dazu verpflichteet sind die Priester[3]). Zweck desselben muß sein die Beförderung der Ehre Gottes und der Wohlfahrt des Nächsten.

Durchaus zu vermeiden hiebei ist die Ostentation, indem man gleichsam ex professo auf Erbauung ausgeht und nicht die Ehre Gottes und die Wohlfahrt des Nächsten, sondern nur seine eigene Ehre sucht; deßgleichen alles finstere, abstoßende, kopfhängerische, hochmüthige Wesen, wodurch man mehr zerstört und niederreißt, als auferbaut. Gegensätze gegen diese Pflicht sind:

1) Das Aergerniß (scandalum). Unter Aergerniß versteht man jede Rede oder Handlung (auch Unterlassung), wodurch die Tugend des Nächsten voraussichtlich gefährdet wird oder gefährdet werden kann. Ist die Rede oder Handlung, wodurch der Nächste geärgert wird, wirklich anstößig, so heißt das Aergerniß ein aktives oder gegebenes (scandalum datum); ist die Rede oder

---

1) Röm. 14, 19; 15, 2.

2) Matth. 5, 14—16; 1 Petr. 2, 11—13 u. a.

3) Conc. Trid. Sess. XXII. c. 1. de ref.

Handlung an sich nicht anstößig, so heißt das Aergerniß ein passives oder genommenes (scandalum acceptum). Im letzteren Falle kann die Mißdeutung der an sich unanstößigen Rede oder Handlung ihren Grund haben entweder in der Willensbosheit oder in der geistigen Unmündigkeit und dem fehlerhaften Gewissensurtheile des Nächsten; die erstere Art des genommenen Aergernisses ist das pharisäische Aergerniß (scandalum pharisaicum sive mere acceptum); die zweite Art ist das Aergerniß der Unmündigen (scandalum pusillorum sive infirmorum). Das pharisäische Aergerniß zu vermeiden, ist der Christ nicht verpflichtet. Was aber das Aergerniß der Unmündigen betrifft, so fragt es sich, ob die dem Nächsten anstößige Rede oder Handlung sittlich nothwendig und geboten oder ob sie bloß erlaubt ist. Im ersteren Falle darf ich die Handlung nicht unterlassen, denn die Ordnung der Liebe fordert, daß der Mensch für sein eigenes Heil mehr sorge, als für das Seelenheil des Anderen; doch soll man in diesem Falle das Aergerniß, wo möglich, durch Belehrung zu beseitigen suchen. Ist dagegen die dem Nächsten anstößige Rede oder Handlung bloß erlaubt, so bin ich zu ihrer Unterlassung verpflichtet [1]). Das gegebene Aergerniß ist entweder unvorsätzlich oder vorsätzlich. Im letzteren Falle ist die Verantwortung noch schwerer, und es stellt sich das Aergerniß dann als directe Verführung zur Sünde, als eigentlicher Seelenmord dar. Auf dieses vorsätzliche Aergerniß beson-

1) 1 Kor. 10, 22—23. „Alles ist mir erlaubt, aber nicht Alles frommt, alles ist mir erlaubt, aber nicht alles erbaut. Keiner suche das Seinige, sondern das des Andern. Alles, was auf dem Fleischmarkte verkauft wird, das esset, ohne um des Gewissens willen nachzufragen; denn des Herrn ist die Erde und Alles, was sie hat. Wenn Jemand von den Ungläubigen euch einladet, und ihr hingehen wollt, so esset Alles, was euch vorgesetzt wird. Wenn aber Jemand sagt: „dies ist Götzenspeise", so esset nicht, um dessen willen, der es angezeigt hat, und wegen des Gewissens; ich meine aber nicht dein Gewissen, sondern das des Andern.... Gebet nicht Aergerniß weder dem Juden noch dem Heiden, noch der Kirche Gottes: gleichwie auch ich Allen in Allem zu Gefallen bin, indem ich nicht suche, was mir, sondern was Vielen nutzt, damit sie selig werden." Vgl. 1 Kor. 8, 13; Röm. 14, 13—15; 15, 1.

ders bezieht sich die Drohung des Heilandes: „Wer einem dieser Kleinen, die an mich glauben, Aergerniß gibt, dem wäre es besser, daß ein Mühlstein an seinen Hals gehängt und er in die Tiefe des Meeres versenkt würde [1]."

Sonstige Rücksichten, die bei Beurtheilung der Schwere der Sünde des Aergernisses noch in Betracht kommen, sind:

a. Stellung, Ansehen und Einfluß desjenigen, der es gibt. Wie viel schwerer ist z. B. das Aergerniß, das ein Priester gibt.

b. Zahl der Personen, denen es gegeben wird. Wie schwer ist z. B. die Sünde derjenigen, welche unmoralische oder irreligiöse Schriften verbreiten, unmoralische Kunstwerke verfertigen u. dgl. wodurch Tausende verführt werden.

c. Endlich Zahl und Schwere der Sünden, wozu Andere durch das Aergerniß verleitet werden.

Da das Aergerniß nicht bloß eine Sünde gegen die Liebe, sondern auch eine Sünde gegen die Gerechtigkeit ist, so tritt in Folge desselben die Pflicht der Restitution oder der Wiedergutmachung des dadurch Andern zugefügten Schadens ein. Den Verführten auf die rechte Bahn zurückzubringen, sind alle nur möglichen Mittel anzuwenden: Bitten, Ermahnungen, Beschwörungen, Gebete und Opfer.

2) Die Mitwirkung zur Sünde des Nebenmenschen, auf welche Art sie auch geschehen möge, sei es durch Darbietung der Gelegenheiten und Mittel zur Sünde [2], sei es durch Hülfeleistung bei der

---

1) Matth. 18, 6—7.

2) Die Moralisten unterscheiden jedoch hier mit Recht zwischen der formellen Mitwirkung, wenn nämlich der Mitwirkende das Böse als solches will und zwischen der materiellen, wo das Böse als solches nicht gewollt wird. Die erstere ist unter allen Umständen unerlaubt, die letztere aber kann allerdings unter Umständen erlaubt sein. Es ist z. B. nach Ansicht der Moralisten dem Knechte erlaubt, dem Herrn die gewöhnlichen ihm kontraktmäßig obliegenden Dienste zu leisten, ihm die Pferde anzuschirren, ihn zu fahren u. dgl., auch wenn er weiß, daß er dadurch diesem, der im Begriffe steht, ein sündhaftes Vorhaben auszuführen, dazu die entfernte Gelegenheit darbiete. Dagegen darf er ihm auch unter der Gefahr des größten zeitlichen Schadens nicht die nächste Gelegenheit zur Sünde darbieten oder ihm dazu die nächste Hülfe leisten. Die entgegengesetzte Behauptung ist vom Römischen Stuhle verdammt worden. Die betref-

Ausführung der Sünde, sei es durch Befehl, Rath, Einstimmung, Belobung, Beschützung, pflichtwidrige Verheimlichung oder Nichtverhinderung. Die Frage, ob man Jemanden zu einer geringeren Sünde verleiten dürfe, um ihn von einer schwereren zurückzuhalten, ist von mehreren Moralisten mit Unrecht bejaht worden. Als Grund wird angeführt, daß man in diesem Falle ein jedes von den beiden Uebeln nur in seinem rechten Lichte darstelle und den Rath ertheile, zwischen den beiden das geringste zu wählen, dieses aber sei nicht unerlaubt. Was aber wohl zu bemerken ist, der Grundsatz, daß man aus zweien Uebeln das geringste auswählen dürfe, findet hier, wo beide Uebel vermieden werden können, gar keine Anwendung; ich darf niemals und unter keiner Bedingung Jemanden zu einer Sünde verleiten oder ihm dazu rathen, selbst nicht zu der allergeringsten und selbst dann nicht, wenn daraus voraussichtlich die größten Vortheile entspringen werden, indem der gute Zweck nie das schlechte Mittel heiligt [1].

Anders freilich verhält es sich, wenn gefragt wird, ob ich kleinere Sünden zulassen dürfe, um größere zu verhüten. Denn dieses kann unter Umständen allerdings erlaubt sein, in dem Falle nämlich, wenn es mir gar nicht möglich ist, beide Arten von Sünden, die geringere und die größere, zugleich zu verhüten. Die geringere Sünde des Nächsten darf ich dann mit Stillschweigen übergehen, und mein Bemühen einzig darauf richten, ihn nur von der größeren Sünde zurückzuhalten; eine Einwilligung in die geringere Sünde oder eine wirkliche Betheiligung an derselben findet hier nicht statt.

§. 256.

c. Die brüderliche Zurechtweisung.

Die brüderliche Zurechtweisung (correctio fraterna) ist die

---

fende, von Innocenz XI. verdammte These lautete: Famulus, qui submissis humeris scienter adjuvat, herum suum adscendere fenestram ad stuprandam virginem et multoties eidem subservit deferendo scalam, aperiendo januam aut quid simile cooperando, non peccat mortaliter, si id faciat metu notabilis detrimenti, puta, ne a Domino male tractetur, ne torvis oculis aspiciatur, ne domo expellatur.

1) Röm. 3, 8.

Abmahnung des fehlenden Mitmenschen vom Bösen aus dem Beweggrunde der Liebe. Sie unterscheidet sich von der christlichen Ermahnung und Warnung dadurch, daß sie erst nach dem Fehltritte des Nächsten eintritt; von der obrigkeitlichen (correctio judicialis) und der väterlichen Zurechtweisung (correctio paterna) unterscheidet sie sich dadurch, daß sie nicht zugleich den Charakter der Strafe und der Rüge hat, wie es bei diesen beiden letzteren mehr oder weniger der Fall ist. Die Pflichtmäßigkeit und Verdienstlichkeit der brüderlichen Zurechtweisung wird in der heil. Schrift ausdrücklich anerkannt [1]). Und es ist diese Pflicht um so dringender, je dringender und größer die Gefahr, in der der Nächste schwebt und einen je sicherern Erfolg ich mir davon versprechen darf. Geübt soll sie werden:

a. Aus herzlichem Wohlwollen und reinem Eifer für das Seelenheil des Nächsten und daher mit herzgewinnender Schonung, Demuth und Sanftmuth [2]).

b. Mit weiser Rücksicht auf die Stellung und Persönlichkeit des Fehlenden, sowie auf Ort, Zeit und andere Umstände [3]). Nach geschehener Zurechtweisung muß ein freundliches Betragen gegen den Zurechtgewiesenen eintreten, das an das Geschehene nicht weiter erinnert.

Jede andere Art der Zurechtweisung, die herbe und heftig ungestüme, die anmaßende und rücksichtslose gewinnt den Fehlenden nicht, sondern stößt ihn ab und verfehlt ihres Zweckes.

Bleiben alle Versuche, den Nächsten vom Bösen zurückzuführen,

---

1) Jak. 5, 19—20. „Meine Brüder, wenn Jemand unter euch von der Wahrheit abirret und einer ihn zurückführt, der wisse, daß, wer einen Sünder von seinem Irrwege zurückführt, eine Seele vom Tode errette und die Menge der Sünden bedecke."

2) Galat. 6, 1. „Brüder, wenn auch ein Mensch von irgend einer Sünde übereilt worden wäre, so unterweiset einen solchen, ihr, die ihr geistlich seid, im Geiste der Sanftmuth und habe Acht auf dich selbst, damit nicht auch du versucht werdest."

3) 1 Timoth. 5, 1—2. „Einen Aeltern fahre nicht hart an, sondern ermahne ihn als einen Vater; die Jüngeren als Brüder; ältere Frauen als Mütter, jüngere als Schwestern in aller Keuschheit."

erfolglos, so soll nach der Vorschrift des Heilandes die Zurechtweisung vor einem oder zwei Zeugen geschehen, und bleibt auch diese ohne Erfolg, so ist bei seinem Vorgesetzten die Anzeige zu machen[1]). Diese pflichtmäßige brüderliche Anzeige hat mit der liebeleeren, schadenfrohen Denunciation nichts gemein.

Der Pflicht der brüderlichen Zurechtweisung entgegen steht:

a. das feige, gleichgültige oder gar schadenfrohe Schweigen bei den Fehlern des Mitmenschen;

b. das gewissenlose Rechtgeben, Vertheidigen oder Lobspenden wegen des begangenen Fehlers;

c. die leidenschaftliche, herbe, anmaßende und rücksichtslose Zurechtweisung;

d. die lieblose Denunciation.

Drittes Hauptstück.

§. 257.

Bethätigung unserer Liebe gegen die Seelen im Fegefeuer.

1) Die Liebe des Christen erstreckt sich selbst über die Grenzen dieses Daseins hinaus. Von den aus diesem Leben geschiedenen Mitmenschen aber sind unserer thätigen Liebe noch ebenso bedürftig als empfänglich die im Fegefeuer leidenden Gerechten. Nach der ausdrücklichen Lehre der Kirche können wir durch unsere Fürbitten, durch gute Werke und Opfer zur Erleichterung ihrer Peinen und zur Beschleunigung ihrer Erlösung beitragen[2]). Schon die heil. Schrift bezeichnet es als einen schönen und heilsamen Gedanken, für die Abgestorbenen zu beten[3]), und stets ward es in der Kirche zu den schönsten Liebeswerken eines Christen gerechnet, der leidenden Seelen im Fegefeuer vor Gott zu gedenken und ihre Erlösung beschleunigen zu helfen.

---

1) Matth. 18, 15—17.

2) Conc. Flor. decr. union: Animabus (in purgatorio) prodesse fidelium vivorum suffragia, missarum sacrificia, orationes et eleemosynas et alia pietatis officia. Cf. Conc. Lugd. II. Sess. IV. Conc. Trid. Sess. XXV. de purgat. Prof. fid. Trid.: Purgatorium esse animasque ibi detentas fidelium suffragiis juvari.

3) 2 Makk. 12, 43 ff.

Zwar ist uns über die eigentliche Natur der Strafen, womit die Seelen im Fegefeuer heimgesucht werden, nichts geoffenbart worden; wir wissen aber, daß sie Unaussprechliches leiden: sie erleiden nämlich, wie die Synode von Florenz sagt, das unerträglichste aller Uebel, die Beraubung Gottes, ein Uebel, welches ihnen allein schon das Fegefeuer zur Hölle machen würde, wenn sie die Hoffnung nicht aufrecht hielte, und außer dieser Strafe des Verlustes erleiden sie noch Strafen der Empfindung, deren heftiger Schmerz mit dem brennenden Schmerze des Feuers verglichen werden kann. Ferner wissen wir, daß sie für die Erleichterung ihrer Leiden und für die Beschleunigung ihrer Erlösung selbst nichts mehr wirken können, indem die Zeit der Verdienste für sie verstrichen ist. Und endlich wissen wir, daß wir ihnen wirklich helfen können. Welch' ein Mangel christlicher Theilnahme wäre es daher, von ihren Leiden nicht gerührt zu werden und zu deren Erleichterung diejenige Hülfe ihnen zu versagen, die wir ihnen leisten können. Zu dem allgemeinen Pflichttitel der christlichen Liebe kommen aber noch andere Gründe: Gründe der Dankbarkeit, Gründe einer innigeren, ehelichen, geschwisterlichen oder freundschaftlichen Liebe, die uns zu dieser Hülfeleistung verpflichten. Ja man kann sagen, daß wir uns schon im Interesse der christlichen Selbstliebe hiezu aufgefordert fühlen müssen; indem es für uns selbst von Nutzen ist, zur Erlösung einer leidenden Seele im Fegefeuer mitzuwirken. Welch' ein Trost würde nicht im Bewußtsein liegen, daß es im Himmel eine Seele gebe, deren Eintritt in die Seligkeit wir beschleunigt und die wir uns dadurch ganz besonders verpflichtet haben. Bezeichnete uns Gott durch eine ausdrückliche Offenbarung einen Seligen namentlich, welchen wir aus dem Fegefeuer errettet, mit welchem Vertrauen würden wir zu ihm unsere Zuflucht nehmen, mit welcher Zuversicht würden wir ihm das Heil unserer Seele anempfehlen. Und haben wir wirklich einer Seele Erlösung aus dem Fegefeuer beschleunigt, so kennt sie wenigstens uns, wenn auch wir sie nicht kennen und gewiß wird sie mit um so viel größerem Eifer am Throne Gottes für das Heil unserer Seele wirken. Umgekehrt aber, wenn wir der leidenden Seelen im Fegefeuer vergessen; so haben

wir Grund zu befürchten, daß man auch unser nach dem Tode einst vergessen werde. Gott wird es zulassen, daß man uns behandele, wie wir Andere behandelt. Wie denn mehrere ältere Theologen wirklich der Ansicht sind, daß ein Christ, der niemals mit der Kirche für die Seelen im Fegefeuer gebetet hat, in Folge einer gerechten Strafe Gottes im Fegefeuer einstens unfähig sein werde, von den Gebeten, welche die Kirche für ihn darbringen wird, Nutzen zu ziehen.

2) Nützen können wir aber den Seelen im Fegefeuer nur durch solche gute Werke, die wir im Stande der Gnade vollbringen. Alles, was wir im Stande der Ungnade Gottes thun, hat für sie so wenig, wie für uns selbst Werth. Denn wir können sie durch unsere Werke doch nur in so fern erleichtern, daß wir ihnen die Frucht derselben zuwenden; und um ihnen die Frucht davon zuwenden zu können, müssen sie selbst fruchtbringend sein, was die im Stande der Ungnade verrichteten Werke offenbar nicht sind. Ausgenommen hievon ist jedoch die Darbringung des heil. Meßopfers; denn der Werth desselben hängt weder von der Heiligkeit desjenigen ab, der es darbringt, noch von der Heiligkeit dessen, der es darbringen läßt; vielmehr ist derselbe einzig an die Person Jesu Christi und an den Preis seines Blutes geknüpft. Selbst ein Sünder kann somit den Seelen im Reinigungsorte dadurch zu Hülfe kommen, daß er dieses Opfer der Versöhnung für sie darbringen läßt; und so lange er im Zustande der Ungnade verharret, ist dieses überhaupt die einzige Art von Hülfe, die er ihnen leisten kann.

Viertes Hauptstück.

Die Bethätigung der christlichen Gesinnung in Absicht auf die menschliche Gesellschaft als solche.

§. 258.

Uebersicht und Eintheilung.

Der einzelne Mensch hat außer den allgemein menschlichen Beziehungen, in denen er zu seinen Mitmenschen steht, zu diesen

noch ein besonderes Verhältniß als Glied ihrer gesellschaftlichen Ordnung. Ohne sein Zuthun ist er in den Kreis der menschlichen Gesellschaft hineinversetzt worden und so lange er lebt, kann und darf er sich ihr nicht entziehen. Das Christenthum, welches alle menschlichen Verhältnisse mit seinem Einflusse berührt und durchdrungen hat, hat auch dieses sociale Verhältniß in's Auge gefaßt, hat es geregelt, veredelt und verklärt. Die einzelnen Pflichten, die der Christ nach dieser Seite hin zu erfüllen hat, werden die christlichen Socialpflichten genannt. Die folgende Darstellung wird sich zuerst über den gesellschaftlichen Verkehr überhaupt und zwar über die Grundbedingungen des gesellschaftlichen Verkehrs verbreiten, dann über das gesellschaftliche Wirken oder über die Berufsthätigkeit des Christen handeln und zuletzt die Pflichten in Absicht auf die Grundformen der menschlichen Gesellschaft im Besonderen auseinandersetzen.

Erster Abschnitt.

Die Grundbedingungen des gesellschaftlichen Verkehrs überhaupt.

Als solche lassen sich hauptsächlich folgende drei bezeichnen:

1) Wahrhaftigkeit und Treue;
2) Glauben und Vertrauen;
3) Halten auf Ehre und guten Namen.

Die unerläßliche Nothwendigkeit dieser Bedingungen für den gesellschaftlichen Verkehr bedarf keines Beweises.

1. Wahrhaftigkeit und Treue.

§. 259.

Die Pflicht der Wahrhaftigkeit.

1) Was der Mensch durch Wort oder Handlung kundgibt, soll der Ausdruck seiner inneren Gesinnung und Ueberzeugung sein. Das entschiedene Bestreben, seine Worte und Handlungen jederzeit zu einem wahren Ausdrucke seiner inneren Gesinnung und Ueberzeugung zu machen, ist die Tugend der Wahrhaftigkeit.

Im engeren Sinne bezieht sich dieselbe zunächst nur auf das Wort, welches vorzugsweise der Ausdruck unserer Gedanken oder unserer inneren Gesinnungen ist. Zur Wahrhaftigkeit sind wir in einer dreifachen Rücksicht streng verpflichtet: wir sind sie nämlich Gott, wir sind sie uns selbst und wir sind sie unsern Mitmenschen und der menschlichen Gesellschaft schuldig. Wir sind sie Gott schuldig; denn Gott ist die Wahrheit selbst, der Sohn Gottes nennt sich den König der Wahrheit und er ist in die Welt gekommen, der Wahrheit Zeugniß zu geben, der heilige Geist endlich ist der Geist der Wahrheit, der uns in alle Wahrheit einführen soll. Offenbar können wir somit nur durch Wahrhaftigkeit Gott ähnlich werden; durch die Lüge dagegen setzen wir uns mit ihm in Widerspruch; weshalb diese auch in der heil. Schrift geradezu ein Gräuel vor Gott genannt wird.

Die Wahrhaftigkeit sind wir ferner schuldig uns selbst oder unserer eigenen Menschen- und Christenwürde, denn durch die Lüge wird diese unsere Menschen- und Christenwürde geschändet; und wir sind sie endlich schuldig unseren Mitmenschen und der menschlichen Gesellschaft, denn der wechselseitige Verkehr der Menschen unter einander ist durchaus durch das gegenseitige Vertrauen, dieses aber wieder durch die Wahrhaftigkeit der Einzelnen bedingt. Aus allen diesen Gründen schreibt die göttliche Offenbarung uns die Tugend der Wahrhaftigkeit als strenge Pflicht vor [1]).

2) Eine besondere Erscheinungsform der Wahrhaftigkeit ist die Offenheit und Geradheit; sie besteht darin, daß der Mensch sich ohne Umschweif und Vorbehalt äußerlich gibt, wie er ist. Ihr entgegengesetzt ist die Verschlossenheit; sie besteht in der übertriebenen Zurückhaltung in Mittheilung dessen, was dem Nächsten nützlich und förderlich sein kann und hat meistens ihren Grund in Selbstsucht und in kalter Lieblosigkeit. Auf der andern Seite darf freilich auch die Offenheit und Geradheit nicht immer unbedingt hervortreten, vielmehr fordern die Rücksichten auf die eigene und fremde Wohlfahrt, daß man der Vorschrift des Heilandes gemäß mit der Einfalt der Tauben zugleich die Klugheit der

---

1) Ephes. 4, 25; 3 Mos. 19, 11; Sprüchw. 6, 19; 12, 12; Matth. 5, 37 u. a.

Schlangen verbinde[1]. Der Wahrhaftigkeit und Offenheit ist somit nicht entgegen:

a. Die Schweigsamkeit (reticentia) oder die Beherrschung der Zunge und die weise Mäßigung der Neigung zum Reden in Absicht auf dasjenige, was entweder ganz zwecklos ist und wodurch die edle Gabe der Sprache mißbraucht wird oder was dem Mitmenschen irgendwie nachtheilig und anstößig sein könnte[2]; ihr entgegen steht die Schwatzhaftigkeit, welche sorglos und leichtsinnig Alles ausschwatzt, mag es nützen oder schaden.

b. Die Verschwiegenheit (taciturnitas), d. i. die Zurückhaltung, wo die Befugniß, Erlaubtheit oder die moralische Möglichkeit der Mittheilung fehlt, so in Absicht auf Geheimnisse Anderer, die mir nur unter der Bedingung der Geheimhaltung offenbart worden sind, oder zu deren Geheimhaltung ich mich durch ein Versprechen, durch Uebernahme eines Amtes (als Arzt, Richter, Anwalt — sigillum naturale) verpflichtet habe. Die Verletzung dieser Pflicht ist um so schwerer, je wichtiger das Geheimniß an sich, je bedenklicher die Folgen seiner weiteren Verbreitung und je größer das Zutrauen war, das der Mitmensch durch Anvertrauung desselben in mich setzte. Doch ist das sigillum naturale eine hypothetische Pflicht und kann daher unter Umständen einer höheren Pflicht weichen, wie z. B. beim Arzte, Richter u. dgl. Dagegen ist die dem Beichtvater unter dem Siegel des Sakramentes auferlegte Verschwiegenheit (sigillum sacramentale) eine absolute Pflicht, von der man nie entbunden werden kann.

§. 260.

Gegensätze.

Der direkte Gegensatz gegen die Tugend der Wahrhaftigkeit ist die Lüge. Im weiteren Sinne versteht man darunter jedes

---

1) Matth. 10, 16.

2) Matth. 12, 36. Der Apostel Jakobus empfiehlt die Beherrschung der Zunge als nothwendiges Tugendmittel: „Jeder Mensch sei schnell zum Hören, langsam aber zum Reden und langsam zum Zürnen" (1, 19). „Wer in keinem Worte fehlt, der ist ein vollkommener Mann und vermag auch den ganzen Leib im Zaume zu halten" (3, 2).

äußere Bezeigen, das der inneren Ueberzeugung widerspricht und die Täuschung oder Irreleitung des Mitmenschen beabsichtigt, sei es in Handlung, Miene und Geberde oder sei es im Worte. Im ersteren Falle nennt man sie Verstellung (simulatio, mendacium in factis), im letzteren nennt man sie Lüge im engeren Sinne (mendacium in verbis).

1) Die Verstellung ist etwas Un- und Widernatürliches, denn der Ordnung der Natur zufolge soll das Aeußere Zeichen und Abbild des Inneren sein; zeigt daher der Mensch durch sein Aeußeres an, was nicht in seinem Inneren ist, ja was seinem Inneren widerspricht, so handelt er gegen die Ordnung der Natur. Die verderblichste und widrigste Art der Verstellung ist die sittlich-religiöse Verstellung oder die Heuchelei im engeren Sinne (hypocrisis). Der Heuchler gibt sich in sittlicher und religiöser Hinsicht äußerlich für den, der er nicht ist und verheimlicht sich äußerlich als den, der er wirklich ist; er täuscht erst Andere über sich, um dann sich über sich selbst zu täuschen; seine innere Gesinnung wird vergiftet und jeder besseren Anregung und Einwirkung der Weg abgeschnitten, daher er sich auch selten bekehrt. Das Evangelium ist ein fortlaufender Kampf gegen diesen Fehler, der sich im Pharisäismus gleichsam verkörpert hatte. Unter den Begriff der Verstellung fällt auch die Verkleidung, obgleich diese mitunter erlaubt sein kann, wie bei der Jungfrau von Orleans, welche einen Harnisch anzieht, um ihre Keuschheit zu schützen. Ebenso gehört hieher die List. Im strengen Sinne des Wortes ist die List immer verwerflich; erlaubt kann sie nur sein, wenn sie so viel ist als Klugheit und wenn sie das Recht des Mitmenschen nicht beeinträchtigt: Kriegslist, List im Spiele u. dgl.

2) Die Lüge im engeren Sinne (die mit der inneren Ueberzeugung nicht übereinstimmende Aussage, welche die Täuschung des Nächsten beabsichtigt) ist in mehrfacher Hinsicht verwerflich und schändlich: sie ist an sich selbst un- und widernatürlich, denn der Ordnung der Natur nach soll das Wort der Ausdruck des Gedankens sein, durch die Lüge aber wird es in das gerade Gegentheil verkehrt; sie ist Widerspruch gegen Gott, der die Wahrheit selbst ist und der uns zur Wahrhaftigkeit streng verpflichtet hat;

sie schändet die eigene Menschenwürde und verletzt die Menschenwürde des Mitmenschen, sie demoralisirt den Menschen und untergräbt die Grundlage alles menschlichen Verkehrs. Die Lüge wird deßhalb in der heil. Schrift als etwas unendlich Verabscheuungswerthes dargestellt und ihr Ursprung auf den Teufel selbst zurückgeführt [1]. Der Grad der subjektiven Schuldbarkeit der Lüge bestimmt sich hauptsächlich nach den ihr zu Grunde liegenden Zwecken. Hienach unterscheidet man:

a. Die bösartige oder die Schadenlüge (mendacium perniciosum, auch mendacium schlechthin), unter allen Arten der Lüge die schändlichste und als direkte Verletzung des Gebotes der Liebe von allen Moralisten für schwer sündhaft betrachtet.

b. Von dem mendacium im engeren Sinne unterscheidet man das mehr zu entschuldigende falsiloquium, d. i. die Aussage der Unwahrheit nicht aus Bosheit, sondern aus guter Absicht (ex benignitate mentis); man theilt das falsiloquium ein:

α. in die Nothlüge (falsiloquium necessitate extortum), wodurch man sich aus einer schweren Verlegenheit retten, oder einem drohenden Uebel ausweichen will.

β. In die Dienst- oder Gefälligkeitslüge (falsiloquium officiosum), wodurch man dem Mitmenschen einen Dienst erweisen, ihn aus einer schweren Noth erretten will.

γ. In die Scherzlüge (falsiloquium jocosum), wodurch man Andere ergötzen oder erheitern will.

Schon unter den heidnischen Weisen ward die Frage kontrovertirt, ob die Noth- und die Dienstlüge für erlaubt zu betrachten seien; Plato und die Stoiker vertheidigten die Nothlüge, unter den heiligen Vätern auch Chrysostomus, während Augustinus sich gegen sie ausspricht [2]. Um diese Streitfrage zu entscheiden, muß man vor Allem darüber im Klaren sein, ob die Lüge ein-

1) Jak. 3, 14; Koloss. 3, 9; Sir. 20, 26—28; Joh. 8, 44. („Wenn er [der Teufel] Lügen redet, so redet er aus seinem Eigenen, denn er ist ein Lügner und ein Vater der Lüge"). Vgl. auch 2 Kor. 11, 14 u. a.

2) Quisquis esse aliquod genus mendacii, quod peccatum non sit, putaverit, decipiet se ipsum turpiter, cum honestum se deceptorem arbitratur aliorum (de mendac. cap. ult.).

fach nur als Verletzung der Pflicht gegen Andere, oder ob sie zugleich als Verletzung der Pflichten gegen Gott und gegen sich selbst zu fassen sei. Im ersteren Falle könnte sie allerdings oft nicht nur erlaubt, sondern sogar pflichtmäßig sein; so z. B. wenn die Irreleitung, ohne einer höheren Pflicht entgegen zu sein, dazu diente, einen ungerechten Angriff auf den Nebenmenschen abzuwehren; im letzteren Falle aber ist die Dienst- und Nothlüge unter allen Umständen unerlaubt. Offenbar verdient die letztere Meinung den Vorzug. Denn, wie wir gesehen, widerspricht die Lüge nicht nur der Pflicht gegen die Mitmenschen und die menschliche Gesellschaft überhaupt, sondern ebensosehr auch der Pflicht gegen Gott, der die Wahrhaftigkeit selbst ist, und der Pflicht gegen unsere eigene Menschenwürde. Als etwas an sich Verkehrtes kann sie daher auch durch keinen noch so guten Zweck gerechtfertigt werden, indem der Zweck niemals die Mittel heiligt. Aber auch die ganze Voraussetzung, daß die Lüge jemals nicht schaden könne, unterliegt noch gerechtem Bedenken. Denn schadet die Lüge auch nicht einer einzelnen Person, so schadet sie doch stets der menschlichen Gesellschaft. Würde z. B. die Maxime, die Noth- oder Dienstlüge ist erlaubt, als eine allgemein gültige hingestellt, so müßten nothwendig Glauben und Vertrauen, die Grundpfeiler des menschlichen Verkehrs, bald erschüttert sein; indem ich dann nie wissen könnte, ob nicht der Andere, während er etwas aussagt, sich gerade im Falle einer Noth befinde oder einen Anderen aus einer Noth erretten wolle. Dieser Maxime zufolge würde es in der Kirche nie ein Bekenntniß oder ein Martyrium gegeben haben, und die Kirche selbst würde nicht entstanden sein. Die Gründe, warum man sich im vorliegenden Falle dem strengen Grundsatze des Christenthums nicht fügen will, sind Mangel an höherer Glaubenskraft, Mangel an Gottvertrauen, an Muth und an Gefühl vom Bewußtsein seiner höheren Würde. Von der Lüge zu unterscheiden sind die ausweichenden Antworten auf unbefugte Fragen, die Parabeln, Fabeln, Mährchen und die eingeführten Höflichkeitsformeln.

Als Mittel, der förmlichen Lüge auszuweichen und doch ihren Zweck zu erreichen, hat man den geheimen Vorbehalt (restrictio

mentalis) und den Gebrauch zweideutiger Ausdrücke (amphibolia) erfunden. Der geheime Vorbehalt kann jedoch, seinem Wesen nach von der Lüge nicht unterschieden, nie entschuldigt werden; die Amphibolie wird unter folgenden Bedingungen für erlaubt angesehen:

a. daß ein vernünftiger Grund vorhanden ist, sich der zwei- oder vieldeutigen Rede zu bedienen;

b. daß man nicht verpflichtet ist, dem Andern die Wahrheit nackt und unverhüllt mitzutheilen, wie man hiezu z. B. verpflichtet ist vor Gericht, vor der Obrigkeit, vor dem Beichtvater oder vor sonst Berechtigten;

c. daß die zwei- oder vieldeutige Rede des Sinnes, den der Redende damit verbindet, auch wirklich fähig ist und daß sie, richtig gedeutet, diesen Sinn wirklich erreichen läßt.

Für die Erlaubtheit der Amphibolie beruft man sich gewöhnlich auf verschiedene Stellen der heiligen Schrift und auf Beispiele des Herrn; doch lassen sich diese exegetisch und dogmatisch auch anders erklären [1].

§. 261.

Die Pflicht der Treue.

Mit der Wahrhaftigkeit nahe verwandt ist die Treue, welche in der Bekräftigung unserer Worte durch die That oder in der Erfüllung unserer gemachten Versprechungen oder Zusagen besteht. Alle für die Pflicht der Wahrhaftigkeit angeführten Gründe gelten auch für die Pflicht der Treue; sie ist aber in der Regel auch noch eine Pflicht der strengen Gerechtigkeit [2].

Der Gegensatz von der Treue ist die Treulosigkeit und der Treubruch, wovon genau dasselbe gilt, was von der bösartigen Lüge gesagt worden ist.

---

1) Mark. 13, 32; Joh. 7, 8; 2, 19; 11, 11; u. a.

2) Man unterscheidet a. das nicht acceptirte Versprechen, es verbindet ex titulo veritatis; b. das acceptirte, es verbindet ex titulo justitiae; c. das ad causas pias gemachte Versprechen, welches als ipso facto acceptirt betrachtet wird; d. das beschworene Versprechen, es verbindet ex titulo religionis.

2) Glauben und Vertrauen in Beziehung auf den gesellschaftlichen Verkehr der Menschen unter einander.

§. 262.

Der Wahrhaftigkeit und der Treue auf der einen Seite entspricht auf der anderen Seite Glauben und Vertrauen, oder die Voraussetzung der Wahrhaftigkeit und der Treue beim Mitmenschen. Ohne Glauben und gegenseitiges Vertrauen kann der gesellschaftliche Verkehr der Menschen unter einander nicht bestehen. Aber wir sind dazu auch durch die Liebe selbst aufgefordert, denn die Liebe, sagt der Apostel, glaubt Alles und hofft Alles [1]). Doch unterliegt diese Pflicht wegen der Bosheit der Welt nothwendigen Beschränkungen. Wie sich mit der Offenheit die Klugheit, so muß sich mit dem Glauben und Vertrauen die Vorsicht verbinden, wozu die Offenbarung auch ausdrücklich auffordert [2]). Besonders nothwendig ist die Vorsicht gegenüber den Un- und Irrgläubigen, gegenüber den Heuchlern, Gewissenlosen und Leichtsinnigen. Doch bleibt die Vorsicht des Christen stets mit Wohlwollen verpaart, und wenn auch noch so oft hintergangen artet sie nie in Argwohn und Mißtrauen gegen die Menschheit überhaupt aus. Mißtrauen und Argwohn haben gewöhnlich ihren Grund in kleinlicher Engherzigkeit, in kalter Abgeschlossenheit oder in Selbstsucht; oft freilich sind sie auch die Folge mißbrauchter natürlicher Gutmüthigkeit und gemachter bitterer Erfahrungen.

3) Halten auf Ehre und guten Namen.

§. 263.

Sorge für die eigene Ehre und guten Namen.

Eine der Hauptbedingungen unserer Wirksamkeit in der menschlichen Gesellschaft und für die menschliche Gesellschaft ist die Ehre und der gute Name. Unter der Ehre des Menschen versteht man

1) 1 Kor. 13, 7.

2) 1 Joh. 4, 1. Geliebteste, glaubet nicht jeglichem Geiste, sondern prüfet die Geister, ob sie aus Gott seien, denn es sind viele falsche Propheten in die Welt gekommen; vgl. Matth. 10, 16. 17.

die sociale Geltung seiner Persönlichkeit sowohl nach dem, was sie an sich ist (als Ebenbild Gottes), als auch nach dem, was sie sich durch eigene sittliche Thätigkeit selbst erworben oder zufällig erlangt hat. Die Ehre heißt guter Name (bona fama), insofern sie darin besteht, daß Andere von uns nichts Uebles urtheilen; Achtung (existimatio) heißt sie, insofern sie positiv gut von uns urtheilen. Die Aeußerung dieses günstigen Urtheils ist Ehrenbezeugung (honor) und in Worten ausgedrückt Lob. Die Pflicht, für Ehre und guten Namen Sorge zu tragen, sich Ehre zu erwerben und die erworbene Ehre heilig zu halten, ergibt sich aus Gesagtem von selbst. Auch die heil. Schrift, welche den guten Namen als eines der kostbarsten Güter darstellt, fordert dazu auf[1]). Im Einzelnen halte man in dieser Beziehung folgende Regeln vor Augen:

1) Da die innere Ehre des Menschen die Grundlage der wahren äußeren Ehre ist, so muß des Christen Sorge vor Allem darauf gerichtet sein, sich sittlichen Werth zu erringen und denselben zu vermehren. So lange er die innere Ehre behauptet, kann er den Verlust der äußeren verschmerzen; denn er darf hoffen, es werde die Zeit kommen, wo seine Ehrenhaftigkeit auch wieder zur äußeren Anerkennung gelangen wird. Ist er dagegen der inneren Ehre verlustig, so kann ihm alle äußere Ehre und Auszeichnung für diesen Verlust keinen Ersatz bieten[2]).

---

1) Sirach 41, 15. „Trage Sorge für einen guten Namen, denn er bleibt dir gewisser, als tausend kostbare und große Schätze.“ Sprüchw. 22, 1. „Ein guter Name ist besser, als großer Reichthum, besser als Silber und Gold ist beliebt sein.“ 1 Kor. 9, 15. „Es wäre mir lieber, ich stürbe, als daß mir Jemand meinen Ruhm zu nichte machte.“

2) Philipp. 4, 8. „Uebrigens Brüder, was wahr, was anständig, was gerecht, was rein, was liebenswürdig, was rühmlich, was irgend tugendhaft und löblich ist, dem strebet nach.“ Röm. 12, 17. „Befleißigt euch des Guten, nicht nur vor Gott, sondern auch vor allen Menschen.“ 2 Kor. 1, 12. „Das ist unser Ruhm, das Zeugniß unsers Gewissens, daß wir mit Herzenseinfalt und Lauterkeit vor Gott, nicht in fleischlicher Weisheit, sondern in der Gnade Gottes in der Welt gewandelt haben, insonderheit bei euch.“ Vgl. außerdem Luk. 6, 26; Matth. 5, 11; 10, 25.

2) Nächst der inneren Ehre darf und soll auch die äußere erstrebt, erhalten und gegen ungerechte Angriffe vertheidigt werden. Dieses Streben nach äußerer Anerkennung und Ehre ist jedoch nur dann gottgefällig, wenn es sich in den rechten Grenzen hält und wenn die äußere Ehre nicht als Zweck, sondern nur als Mittel erstrebt und in ihrem letzten Grunde auf Gott selbst zurückgeführt wird. „Nicht uns, o Herr! nicht uns, sondern deinem Namen gib die Ehre", und „Wer sich rühmen will, der rühme sich im Herrn [1])."

3) Die verlorne Ehre soll der Christ bemüht sein wiederzuerlangen. Die Mittel aber, die er hiezu anzuwenden hat, müssen selbst wahrhaft ehrenhaft, wenigstens sittlich erlaubt sein. Zu den unerlaubten und durchaus verwerflichen Mitteln der Ehrenrettung gehörten die Gottesurtheile und gehören als gegenwärtig noch in Uebung geblieben die Duelle. Der den Gottesurtheilen zu Grunde liegende Gedanke, daß Gott über Recht und Unrecht, Schuld oder Unschuld, Ehrenwürdigkeit oder Schmachwürdigkeit auf unfehlbare Weise allein urtheilen könne, ist vollkommen richtig; aber vermessen und daher von der Kirche verworfen ist die daraus gezogene Folgerung, daß Gott sein Urtheil, wenn das menschliche Urtheil schwankend sei, auch schon hienieden unfehlbar zu erkennen geben werde. Dadurch nämlich wird das göttliche Gericht aus dem Jenseits in das Diesseits versetzt und für jeden Moment des irdischen Daseins eine Ausgleichung durch ein specielles Wunder verlangt. Seiner ursprünglichen Bestimmung nach sollte das Gottesurtheil erst dann eintreten, wenn alle menschlichen Anstrengungen, die Wahrheit über Schuld oder Unschuld eines Menschen zu erforschen, sich als erfolglos gezeigt; es ward mithin nur als das äußerste und letzte Mittel angewendet; im Verlaufe der Zeit aber wurde es in gewissen Fällen zu einer stehenden Gerichtsform und dann mußte es natürlich nur um so mehr eine Quelle von Ungerechtigkeiten werden. Ein wenigstens ebenso verwerfliches Mittel, Ehrenstreitigkeiten zu schlichten, ist das Duell. Der Ursprung desselben verliert sich in's

1) Ps. 113, 6. 1; 2 Kor. 11, 30.

heidnische Alterthum. In den Zeiten, wo der Hauptwerth des Menschen in die körperliche Kraft und Tüchtigkeit gesetzt wurde, knüpfte sich natürlich an die physische Stärke und Tapferkeit von selbst auch der sociale Ruhm, und dagegen an die physische Schwäche und Feigheit die öffentliche Schmach und bei solcher Anschauung konnten allerdings physische Kraft-Messungen als wahre Ehrenkämpfe angesehen werden. Wer sich auf dieselben einließ, bewies Muth und wer sich darin tapfer zeigte, verstärkte seine Ehrenhaftigkeit. Im mittelalterlichem Ritterthum nahmen Duelle die Form von Gottesurtheilen an. Es machte sich nämlich der Gedanke geltend, daß im Zweikampfe nicht allein das Maß der physischen Kraft und der körperlichen Gewandtheit, sondern auch die Ruhe, die Zuversicht, das Gottvertrauen des Streitenden und Gottes zu Gunsten des Unschuldigen unmittelbar eintretende Hülfe entscheidend seien. Das Duell der modernen Zeit ist das nachgeschleppte Ritterthum ohne seinen Glauben und seinen sittlichen Ernst. Es spricht dagegen ebenso sehr die gesunde Vernunft als das Gesetz und der ganze Geist des Christenthums; es kann nur zeigen, wem die meiste Gewandtheit, die größte Tollkühnheit oder das größte Glück zur Seite stehe, nicht aber, ob Jemand wahrhaft ein Mann von Ehre sei. Auch der scheinbare Muth, den die Duellanten zeigen, ist nach christlicher Anschauung mit der Ehrenhaftigkeit des Charakters durchaus nicht ein und dasselbe; man kann Alles aufbieten, für einen Ehrenmann zu gelten, und auf diesen Titel dennoch keinen gerechten Anspruch besitzen.

Gegen gedachte Pflichten kann man sich per defectum und per excessum versündigen.

1) Per defectum versündigt man sich dagegen durch Gleichgültigkeit gegen Ehre und guten Namen: das Zeichen einer leichtsinnigen oder schamlosen Seele.

2) Per excessum versündigt man sich dagegen durch Ehrgeiz (ambitio), d. i. ein unmäßiges oder ungeordnetes Streben nach Ehre, wobei man diese als Zweck und nicht als Mittel betrachtet. Im höheren Grade heißt der Ehrgeiz Ehrsucht. Weil der Ehrtrieb ein rein menschlicher Trieb ist und zu verschiedenen materiellen guten Handlungen treibt, erscheint die Aus-

artung desselben nicht so erniedrigend: gleichwohl leuchtet die Häßlichkeit dieses Fehlers, im Lichte des Christenthums betrachtet, klar genug ein. Wo der Ehrgeiz herrschend geworden, ist die wahre Tugendgesinnung vernichtet und ist selbst den materiell guten Handlungen aller Werth geraubt. Die Warnungen des Evangeliums vor ehrgeizigem Streben sind bekannt [1]). Verschiedene Formen des Ehrgeizes sind:

a. Der intriguante oder ränkevolle Ehrgeiz (ambitio dolosa), darin bestehend, daß man Ehre zu gewinnen sucht durch Herabsetzung des Mitmenschen.

b. Die falsche Scham (pudor improbus), d. i. diejenige Art des Ehrgeizes, wodurch man veranlaßt wird, eine gute oder pflichtmäßige Handlung zu unterlassen oder eine pflichtwidrige Handlung zu begehen, um sich nicht dem Hohne oder dem Spotte der Welt preis zu geben: Zeichen einer großen moralischen Schwäche.

c. Stolz, Hochmuth, Eitelkeit. Der Stolze überschätzt entweder seine wahren inneren Vorzüge oder er legt sich Vorzüge bei, die er nicht besitzt. Hochmuth wird der Stolz genannt, wenn darin die unedle Geringschätzung anderer besonders bemerklich hervortritt und in kränkender Anmaßung sich kund gibt [2]). Die Eitelkeit (vanum honoris studium) kann auch auf wahre Vorzüge z. B. auf Gelehrsamkeit sich stützen; es ist ihr aber eigenthümlich, daß sie nicht sowohl nach der inneren Achtung der Menschen, als vielmehr nach den äußeren Zeichen der Ehre strebt und diese von Jedem mit Wohlgefallen entgegennimmt.

§. 264.

Die Sorge für Ehre und guten Namen des Mitmenschen.

Ein so hohes und kostbares Gut die Ehre für mich selbst ist, ist sie auch für meinen Nächsten, und wie ich daher für meine eigene Ehre Sorge tragen soll, so bin ich zu Gleichem auch in Ansehung seiner Ehre verpflichtet. Diese Pflicht ist theils als eine negative, theils als eine positive zu fassen.

---

1) Luk. 22, 25—27; Matth. 23, 5—12 u. a.

2) Röm. 12, 3; Philipp. 2, 3; Matth. 20, 26—27.

I. Die negative Pflicht der Sorge für die Ehre des Nächsten verbietet mir Alles, wodurch diese irgend geschmälert wird oder werden kann. Sünden gegen diese negative Pflicht sind:

1) Argwohn und freventliches Urtheil. Der Argwohn (suspicio), d. i. der schlecht oder doch nicht recht begründete Verdacht gegen die innere Ehrenhaftigkeit oder Tugend des Mitmenschen, zeugt von Mangel an christlicher Liebe; denn die Liebe, sagt der Apostel, denkt nichts Arges. Der schlaue Weltmensch freilich stellt den Grundsatz auf: daß man den Mitmenschen so lange für schlecht halten solle, bis er sich als gut erwiesen. Der Christ aber denkt gerade umgekehrt. Der zur Entschiedenheit gekommene Argwohn heißt freventliches Urtheil (judicium temerarium). Diese Sünde ist um so schwerer, je ärger das Böse, das dem Andern zugemuthet wird und mit je mehr Lust und Freiwilligkeit man den Verdacht in sich pflegt und steigert. Selbst wahrgenommene wirkliche Fehler des Mitmenschen berechtigen nicht sogleich, ihn zu verurtheilen; oft läßt sich die Absicht entschuldigen, wenn man auch das Werk nicht entschuldigen kann [1]). Zu rechnen ist hieher auch die sogenannte Splitterrichterei [2]).

2) Die Ehrabschneidung (detractio) [im weiteren Sinne schließt sie auch die Verläumdung (calumnia) ein] ist jede ungerechte Verletzung der Ehre des Mitmenschen. Man kann sich derselben entweder auf direkte oder auf indirekte Weise schuldig machen. Auf direkte Weise macht man sich ihrer schuldig, wenn man dem Nächsten einen Fehler, der seiner Ehre nachtheilig ist, andichtet, wenn man seinen wirklichen Fehler vergrößert oder einen verborgenen Fehler von ihm aufdeckt [3]), oder wenn man endlich seinen guten

1) Bernard. serm. 40 in cantic. „Etiamsi perperam actum quidem deprehendas, nec sic judices proximum: magis autem excusa intentionem, si opus non potes, puta ignorantiam, puta subreptionem".

2) Matth. 7, 5.

3) Unter der Aufdeckung oder Offenbarmachung des fremden Fehlers ist jedoch hier natürlich nur die ungerechte und lieblose Aufdeckung gemeint. Denn es gibt allerdings Fälle, wo die Aufdeckung nicht nur erlaubt, sondern sogar pflichtmäßig ist; und zwar:

Handlungen eine schlechte Absicht unterlegt. Auf indirekte Weise macht man sich ihrer dadurch schuldig, daß man das Gute und Ehrenwerthe des Nächsten läugnet, verschweigt oder es, z. B. durch bedingendes Lob, verringert[1]).

Die lügnerische Verletzung der Ehre des Nächsten wird Verläumdung genannt.

Die Verdammlichkeit der Ehrabschneidung leuchtet von selbst ein und findet sich auch in der heiligen Schrift klar genug ausgesprochen[2]). Der Grad der Schuldbarkeit bestimmt sich erstlich danach, ob die Ehrabschneidung eine formelle, böswillig beabsichtigte oder ob sie eine bloß materielle ist, welche aus bloßer Geschwätzigkeit und Leichtsinn herrührt. Die erstere ist natürlich weit schuldbarer, obgleich auch die letztere unter Umständen todsündlich sein kann[3]).

---

a. wenn sie von Gerechtigkeitswegen geboten ist. Diejenigen nämlich, welche dazu berufen sind, die Vergehen Anderer der Behörde zur Bestrafung anzuzeigen, sind hierzu von Gerechtigkeitswegen verpflichtet;

b. wenn die Aufdeckung des Fehlers des Mitmenschen das einzige Mittel ist, seinen ungerechten Angriff auf meine eigene Ehre abzuwehren. Sie erscheint hier als Nothwehr, bei der jedoch, wie bei jeder Nothwehr, das moderamen inculpatae tutelae streng eingehalten werden muß;

c. wenn sie geschieht entweder aus Liebe gegen den Fehlenden selbst (Fehler der Kinder oder Untergebenen z. B. darf und soll man unter Umständen den Eltern oder Vorgesetzten anzeigen); oder wenn sie zur Verhütung des Schadens eines Dritten geschieht; (den Diebstahl eines Dienstboten z. B. darf oder soll ich unter Umständen der Herrschaft anzeigen, um diese vorsichtig zu machen; den Jüngling darf ich warnen vor einer sittlich verdächtigen Person, die Behörde darf ich warnen vor einem Kandidaten, der ein Amt nachsucht, dessen er unwürdig ist, oder wozu ihm die erforderlichen Eigenschaften fehlen). Kann die gute Absicht durch mildere Mittel, durch brüderliche Zurechtweisung u. dgl. erreicht werden, so sind natürlich nur diese gelinderen Mittel anzuwenden.

1) Thom. 2. 2. qu. LXXIII. art. 1. Zusammengestellt sind diese verschiedenen Arten der Ehrabschneidung in folgenden Memorialversen:

„Imponens, augens, manifestans, in mala vertens,
Qui negat aut reticet, minuit, laudatve remisse.“

2) Sprüchw. 24, 19; Röm. 1, 30; 2 Kor. 12, 20; 1 Petr. 2, 1; Jak. 4, 11 u. a.

3) Thom. 2. 2. qu. 73. art. 2.

Zweitens bestimmt sie sich nach Größe und Umfang des dadurch dem Nächsten an seiner Ehre und Wirksamkeit zugefügten Schadens.

Einer besonderen Erwähnung verdient in der letzteren Beziehung noch das sogenannte Schmähl ibell, indem dadurch das ehrabschneiderische Wort gleichsam eine feste Gestalt annimmt und sich in weitere Kreise verbreitet.

Kontrovertirt wird die Frage, ob es auch sündhaft sei, von notorischen Fehlern und Vergehungen des Nebenmenschen zu reden; desgleichen ob es sündhaft sei, solche Fehler des Nebenmenschen aufzudecken, die voraussichtlich bald ohnehin z. B. durch eine richterliche Sentenz notorisch werden. Offenbar ist das Erstere keine eigentliche Ehrabschneidung, keine Sünde gegen die Gerechtigkeit; geschieht es aber mit einer Art von Schadenfreude oder aus anderen unreinen Beweggründen, so ist es wenigstens eine Sünde gegen die christliche Liebe. Das Letztere dagegen ist eine wirkliche Ehrabschneidung, wenn auch unter jener bestimmten Voraussicht vielleicht weniger schuldbar.

Wie die Ehrabschneidung und Verläumdung selbst, ist natürlich auch die negative oder positive Mitwirkung dazu untersagt: das wohlgefällige Anhören ehrabschneiderischer oder verläumderischer Reden, das Einstimmen in dieselben, das neugierige Aufspüren der Fehler des Nächsten u. dgl.[1]). Eine besondere Art der Ehrabschneidung ist die Ohrenbläserei oder die feindselige Zwischenträgerei (susurratio).

3) Die Beschimpfung (contumelia), d. i. die dem Nächsten in's Angesicht zugefügte Ehrenkränkung; Verhöhnung (derisio) wird sie genannt, wenn sie den Nächsten dem Gelächter und dem Gespötte Preis gibt. Sie kann negativ durch Verweigerung der dem Nächsten gebührende Ehrenbezeugungen, positiv

---

1) Thom. 2. 2. qu. 72. art. 4. „Si aliquis detractiones audiat, absque resistentia, videtur detractori consentire, unde fit particeps peccati ejus. Et si quidem inducat eum ad detrahendum vel saltem placeat ei detractio propter odium ejus, cui detrahitur, non minus peccat quam detrahens et quandoque magis. Unde Bernardus dicit: detrahere aut detrahentem audire, quid horum damnabilius sit, non facile dixerimus.

durch direkt beleidigende ehrenrührerische Worte oder Zeichen geschehen, und sie zeugt von einer rohen oder leidenschaftlichen Gemüthsart und von Mangel an christlicher Liebe[1]).

In Folge der (äußeren) Verletzung der Ehre und des guten Namens des Mitmenschen tritt die Pflicht der Restitution ein, nämlich die Pflicht der Wiederherstellung der geschmälerten oder geraubten Ehre, wie der möglichsten Wiedergutmachung des dadurch dem Nächsten entstandenen anderweitigen Schadens. Die Wiederherstellung der geraubten oder geschmälerten Ehre geschieht:

a. durch Widerruf; entweder durch förmlichen und direkten Widerruf, wenn nämlich die Ehrabschneidung eine Verläumdung war; oder durch indirekten Widerruf, wenn die üble Nachrede oder Aussage auf Wahrheit beruhte. Indirekt kann ich diese üble Nachrede etwa dadurch widerrufen, daß ich den bekannt gemachten Fehler des Nächsten möglichst entschuldige, daß ich die guten Seiten und Vorzüge des Nächsten in's Licht setze oder daß ich mich selbst meiner leichtsinnigen und fehlerhaften Rede wegen anklage.

b. Durch Abbitte und eine angemessene Ehrenerklärung, nämlich nach einer Beschimpfung. Die Wiederherstellung der Ehre muß so viel als möglich vollständig und bei oder vor allen denjenigen geschehen, bei oder vor welchen dieselbe verletzt oder geschmälert ward. Oeffentlich geschehene Ehrenverletzungen z. B. durch Schmählibelle müssen auch öffentlich wieder gut gemacht werden.

Die Pflicht der Restitution der geraubten Ehre erlischt nur, wo ihre Erfüllung unmöglich ist.

II. Die positive Pflicht der Sorge für die Ehre des Nächsten gebietet mir, dem Nächsten die gebührende Ehre zu erweisen, seine Vorzüge bereitwillig anzuerkennen, diese Anerkennung bei Andern zu befördern und seine Ehre gegen Verläumder und Ehrabschneider möglichst in Schutz zu nehmen. Dieser positiven Pflicht widerspricht die kalte Gleichgültigkeit bei der Verletzung der Ehre des Nächsten, das Nichtvertheidigen seiner angegriffenen Ehre, das feige Stillschweigen gegenüber den Ehrabschneidern, das beifällige Anhören derselben u. dgl.

---

1) Vgl. Matth. 5, 22.

Zweiter Abschnitt.

Sorge für das gesellschaftliche Wirken oder für eine angemessene Berufsthätigkeit.

§. 265.

Die verschiedenen Stände und Berufsarten und die Hauptpflichten derselben.

Die menschliche Gesellschaft stellt sich als ein großer Organismus dar, dessen Glieder, die einzelnen Individuen, ein jedes besondere Kräfte und Fähigkeiten empfangen haben, die sie, je nach ihrer besonderen Stellung, zum Besten des Ganzen einsetzen müssen, wenn der Gesammtzweck des gesellschaftlichen Daseins erreicht werden soll. Hierauf beruht die Nothwendigkeit verschiedener Stände und Berufsarten, welche auch von der Offenbarung ausdrücklich anerkannt oder stillschweigend vorausgesetzt wird [1].

Es gibt und muß genau so viele Stände und Berufsarten geben, als es verschiedene Interessen der menschlichen Gesellschaft gibt, welche dadurch gewahrt und vertreten werden sollen.

1) Den geistigen Interessen der menschlichen Gesellschaft dienen:

a. Der Beruf des **Gelehrten**. Er hat die Aufgabe, den Schatz des menschlichen Wissens und Erkennens zu bewahren und zu erweitern. Höchstes Gesetz für ihn ist Liebe zur Wahrheit, welche

---

1) Vgl. 1 Kor. 12, 28; Ephes. 4, 11; besonders 1 Kor. 12, 14 ff.: „Der Leib, heißt es an letzterer Stelle, ist nicht Ein Glied, sondern viele. Wenn der Fuß sagte, weil ich nicht Hand bin, so gehöre ich nicht zum Leibe, wird er darum nicht zum Leibe gehören? Und wenn das Ohr sagte: weil ich nicht Auge bin, so gehöre ich nicht zum Leibe, wird es darum nicht zum Leibe gehören? Wenn der ganze Leib Auge wäre, wo bliebe das Gehör? Wenn er ganz Ohr wäre, wo bliebe der Geruch? Nun aber hat Gott die Glieder ein jegliches von ihnen am Leibe angeordnet, wie es ihm wohlgefiel. Wenn sie alle ein und dasselbe Glied wären, wo wäre dann der Leib? Gott hat den Leib so eingerichtet, daß er dem unedleren Theile desto mehr Werth verlieh, auf daß keine Spaltung am Leibe sei, sondern die Glieder einträchtig für einander sorgen. Wenn Ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit, wenn Einem Gliede wohl ist, so freuen sich alle Glieder mit."

aber wiederum nicht denkbar ist ohne Liebe zu Gott, weil Gott der Urquell aller Wahrheit ist.

b. Der Beruf des ästhetischen Künstlers. Höchste Aufgabe desselben ist, das Göttliche und Ewigschöne, das geistige Leben der Religion und Tugend, außer sich nachzubilden, oder ein Priester im Tempel der Religion zu sein. Höchster Mißbrauch der Kunst ist, das Ewigschöne durch das Zeitlichschöne zu verdunkeln und die Kunst herabzuwürdigen zur Dienerin des Schlechten.

c. Der Beruf des Lehrers und Erziehers. Aufgabe desselben ist, Andere durch lebendige Mittheilung von Kenntnissen und Grundsätzen zu tüchtigen Gliedern der menschlichen Gesellschaft heranzubilden. Die nothwendigen Bedingungen hiezu sind außer der nothwendigen Wissenschaft und dem erforderlichen Lehr- und Erziehungstalente innige Liebe zum Zöglinge, Ausdauer, Geduld und Selbstverläugnung, so wie eine Achtung gebietende sittliche Würde.

d. Der Beruf des Geistlichen und Seelsorgers. Er soll an Christi Statt und als Diener der Kirche besonders durch die Verkündigung der Heilslehre und durch würdige Ausspendung der Heilsschätze die ihm anvertrauten Seelen für das Reich Gottes erziehen. Um dieses zu können, muß er sein, was sein Name sagt, ein wahrhafter Mann des Geistes, ein Vorbild der Gläubigen in der Lehre, im Glauben, im Gebete und in seinem ganzen Wandel, und beseelt von unnachlassendem Eifer für Gott und für die ihm anvertrauten unsterblichen Seelen.

2) Den leiblichen Interessen dienen:

a. Der Stand der Producenten, welche die zur Erhaltung des physischen Lebens nothwendigen rohen Stoffe liefern (der Stand der Bauern, Bergleute, Fischer, Jäger).

b. Der Stand der Fabrikanten, welche den rohen Stoff für die mancherlei Bedürfnisse und Bequemlichkeiten des menschlichen Lebens verarbeiten (der Stand der Handwerker).

c. Der Stand, welcher die Produkte und Fabrikate in Umlauf setzt, oder der Handels- und Kaufmannsstand.

Die gemeinsamen Pflichten, welche aus diesen Berufsarten entspringen, sind:

α. in Absicht auf die Geschäfte des Standes: Arbeitsamkeit, Genauigkeit und Ordnungsliebe;

β. in Absicht auf die Genossen desselben Standes oder anderer Stände: Redlichkeit und Gerechtigkeit;

γ. in Absicht auf sich selbst: Mäßigkeit, Genügsamkeit, Sparsamkeit.

3) Den geistigen und leiblichen Interessen zugleich dienen:

a. Der Beruf des Heilkünstlers. Nothwendige Erfordernisse zur Ausübung dieses Berufes sind vor Allem tüchtige natur- und arzneiwissenschaftliche Kenntnisse, Liebe zum Heilungsberufe und Religiosität, vermöge deren man in Gottes Natur und an Gottes Geschöpfen nie ohne Gott arbeiten will. Die hauptsächlichsten Pflichten des Heilkünstlers bei Ausübung seines Berufes selbst sind: strenge Gewissenhaftigkeit im Heilverfahren, Unverdrossenheit und Pünktlichkeit im Krankenbesuche, Verschwiegenheit hinsichtlich der ihm vom Kranken in Absicht auf seine Krankheit oder die Quellen derselben anvertrauten Geheimnisse, gleichzeitiges Einwirken auf den Geist und das Gemüth des Kranken, besonders durch Belebung wahren Gottvertrauens, und endlich die Pflicht, den Kranken von dem ernsten Charakter der Krankheit oder der nahen Lebensgefahr früh genug zu unterrichten [1].

b. Der Beruf des Soldaten (Wehrstand); er hat die Bestimmung, ungerechte Angriffe auf Leben, Recht und Freiheit der menschlichen Gesellschaft durch materielle Mittel abzuwehren, oder denselben vorzubeugen. Seine Hauptpflichten sind: Treue, Muth und Tapferkeit.

c. Der Beruf des Richters und Sachwalters; seine Be-

---

1) Sehr beachtenswerth, aber selten mehr beachtet ist, was Papst Innocenz III. verordnete: Cum infirmitas corporalis non nunquam ex peccato proveniat, dicente Domino languido, quem curaverat: vade et amplius noli peccare, ne deterius aliquid tibi contingat: praesenti decreto statuimus et districte praecipimus medicis corporum, ut cum eos ad infirmos vocari contingет, ipsos ante omnia moneant et inducant, ut medicos advocent animarum, ut postquam fuerit infirmo de spirituali salute provisum, ad corporalis medicinae remedium salubrius procedatur, cum causa cessante cesset effectus.

stimmung ist, Recht und Gerechtigkeit zu schützen oder zu verfechten, woraus sich als Hauptpflicht herleitet eine unbestechliche Unpartheilichkeit und ein strenger Gerechtigkeitssinn.

§. 266.

Sorge des Christen für seine eigene berufsmäßige Wirksamkeit.

1) Die in dieser Beziehung dem Christen obliegenden Pflichten lassen sich kurz auf folgende zurückführen:

a. Jeder ist verpflichtet, sich eine bestimmte Berufsart zu erwählen, denn Jeder ist verpflichtet, für das Beste der Gesellschaft zu wirken und nur durch ein berufsmäßiges Wirken wirkt er für die Gesellschaft.

b. Jeder ist verpflichtet, die Wahl seines Standes und Berufes als einen Gegenstand von der größten Wichtigkeit zu behandeln, um seiner selbst-, und um der menschlichen Gesellschaft willen; um seiner selbst willen, weil die Wahl des Berufes in der Regel auch über sein zeitliches und ewiges Glück oder Unglück entscheidet; um der menschlichen Gesellschaft willen, weil nur, wenn Jeder an seiner rechten Stelle wirkt, sein Wirken für die Gesellschaft segenbringend sein kann.

c. Jeder ist verpflichtet, vor der Wahl einer bestimmten Berufsart sich mit aller Sorgfalt und vor Gott zu prüfen, ob er dazu auch einen höheren Beruf in sich trage. In der Regel ist es die Stimme des eigenen Herzens, die wirkliche entschiedene Neigung, worin sich der höhere Beruf zu erkennen gibt; aber wir müssen uns bewußt sein, daß die Stimme, durch die unser Herz zu uns redet, auch die Stimme des unverdorbenen Herzens und nicht die Stimme der Selbstsucht, der Genußsucht, des Ehrgeizes oder anderer unreinen Triebe und Neigungen sei. Daß das Maß der zu dem bestimmten Berufe erforderlichen Kräfte und Talente zugleich in Betracht komme, bedarf keiner Erinnerung.

d. Jeder ist verpflichtet, für den Stand, den er sich erwählt, sich mit Sorgfalt vorzubereiten.

e. Jeder ist endlich verpflichtet, die Pflichten des Berufes, in den er eingetreten ist, treu, fleißig und gewissenhaft wahrzuneh-

men (Berufseifer)[1]), insbesondere wird erfordert: Aufbietung der ganzen Kraft, planmäßiges Verfahren, Klugheit und genaue Berechnung der Förderniße und der Hinderniße, möglichstes Zusammenwirken mit Allen, Bewahrung der ersten Liebe und Begeisterung durch öfteren Hinblick auf Gott und auf seinen Beistand.

2) Als Gegensätze lassen sich bezeichnen:

gegen a.: das beruflose Leben, eine Gefährdung des eigenen zeitlichen und ewigen Wohles, und ein Unrecht gegen die menschliche Gesellschaft;

gegen b.: die leichtsinnige und übereilte;

gegen c.: die sinnlich eigennützige, genußsüchtige, durch Fleisch und Blut, durch Hochmuth und Ehrgeiz geleitete Standeswahl;

gegen d.: der Eintritt in einen Stand oder Beruf ohne die gehörige Vorbereitung, Ausbildung und Tüchtigkeit für denselben;

gegen e. endlich einerseits: die isolirte, egoistische, die unzureichende, mürrische, verdrossene Thätigkeit und der Müßiggang in seinen verschiedenen Arten, nämlich der Müßiggang des Nichtsthuns (otium pigrum), der nicht das Rechte thuende oder der geschäftige Müßiggang (otium operosum), der frömmelnde Müßiggang (otium pium, richtiger pietisticum); anderseits: die überspannte Thätigkeit in Folge einer herrschenden Leidenschaft, des Ehrgeizes, der Habsucht u. dgl.

§. 267.

Die Sorge für die berufsmäßige Wirksamkeit des Mitmenschen.

Die Liebe des Nächsten und die schuldige Sorge für das Beste der menschlichen Gesellschaft verpflichten mich, dem Nächsten bei der Wahl seines Berufes sowie in der Erfüllung seiner Berufspflichten durch Rath und That möglichst Beistand zu leisten. Der Pflicht, dem Nächsten bei der Berufswahl beizustehen, widerspricht:

a. der eigennützige, von Nebenabsichten geleitete, maßgebende, zudringliche Rath;

---

1) Röm. 12, 8; 1 Petr. 4, 11; vergl. die Parabel von den Talenten Matth. 25, 14—30.

b. die lieblose oder ungerechte Hemmung des Nächsten im Streben nach Erlangung eines gesicherten Standes und Berufes;

c. der indirekte oder direkte Zwang zu einem bestimmten Stande oder Berufe.

Der Pflicht, dem Nächsten zur Erfüllung seines Berufes beizustehen, widerspricht:

a. der eigennützige, partheiische, kümmerliche, verschwenderische, launenhafte Beistand;

b. die förmliche Versagung des pflichtmäßigen Beistandes oder die Behinderung des Nächsten in der Erfüllung seiner Berufspflichten.

Dritter Abschnitt.

Die Pflichten in Absicht auf die Grundformen der menschlichen Gesellschaft.

Die Grundformen der menschlichen Gesellschaft sind Familie, Staat und Kirche. Da von unserm sittlichen Verhältnisse zu letzterer schon oben Rede war, so ist hier nur noch die sittliche Stellung des Christen zu den beiden ersteren in's Auge zu fassen.

§. 268.

Die Familie.

Die Wurzel der menschlichen Gesellschaft ist die Familie. Denn die menschliche Gesellschaft ist nicht etwa aus einzelnen zerstreuten, isolirt nebeneinander stehenden Persönlichkeiten zusammengewürfelt, sondern sie ist eben nur das Gewebe von geordneten Familien. Da aber die Familie selbst wieder auf der Ehe basirt, so ist die Ehe der tiefste Grund der menschlichen Gesellschaft. Die Ehe ward von Gott unmittelbar gegründet. Das Wort im Paradiese gesprochen: „das ist Bein von meinem Bein, und Fleisch von meinem Fleisch, diese soll nun Männin heißen, weil sie vom Manne genommen ist. Deswegen wird der Mann Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen und sie werden zwei in Einem Fleische sein" [1]): dieses Wort enthielt schon die Keime aller wesentlichen Bestimmungen über Ehe und

1) Genes. 2, 23—25.

Familie: die gleiche Würde von Mann und Weib, die Unauflöslichkeit ihrer Verbindung und die Einheit dieser Verbindung. Die gleiche Würde von Mann und Weib, denn da das Weib aus keinem geringeren Stoffe, sondern aus dem Manne gebildet worden, so theilt es, wenn auch dem Manne untergeordnet, doch mit ihm die gleiche Würde; die Unauflöslichkeit, denn ihre Verbindung bestand in Einem Fleische; und ihre Einheit, denn dieses Fleisch gehörte nun Zweien an.

Diese ursprüngliche paradiesische Bedeutung der Ehe, die wegen der Herzenshärte der Menschen im a. B. war alterirt worden, hat Christus nicht nur bestätigt und in ihrem ganzen Umfange wieder hergestellt; sondern er hat ihr auch eine höhere Vollkommenheit verliehen, indem er die Ehe zur Würde eines Sakramentes erhob und sie zu einem Abbilde seiner geheimnißvollen Verbindung mit seiner Kirche machte. In diesem höheren Charakter, den Christus der Ehe mitgetheilt, sind die Pflichten enthalten, die sich die Eheleute einander schuldig sind.

1) Die Verbindung Christi mit seiner Kirche ist eine heilige Verbindung: heilig soll daher auch die Verbindung der Ehegatten mit einander sein. Sich gegenseitig sittlich und religiös weiter zu fördern und sich zu heiligen durch gemeinschaftliches Gebet, durch gegenseitige Anregung und Aufmunterung zum Guten ist eine der höchsten und schönsten Pflichten, die sie sich einander schuldig sind. Insbesondere aber ist ihr geschlechtliches Verhältniß ein reines, züchtiges und keusches, geweihet durch den Zweck, das menschliche Geschlecht fortzupflanzen und der Kirche neue Glieder zuzuführen. Hierin liegt der primäre Zweck der Ehe. Der sekundäre Zweck derselben ist die Verhütung der Unzucht [1]). Im Einzelnen ist hierüber noch Folgendes zu bemerken:

a. Jeder der beiden Ehegenossen hat das Recht, vom Andern die sogenannte Ehepflicht zu begehren und dem Begehren des einen ist der andere Ehegenosse zu willfahren verpflichtet [2]); ausgenommen in folgenden Fällen:

---

1) 1 Kor. 7, 2. August. de civit. Dei VI, 23.

2) 1 Kor. 7, 3.

α. wenn der Begehrende nicht bei Sinnen, wenn er namentlich wahnsinnig oder im Zustande der Trunkenheit ist;

β. wenn er an einer bösartigen ansteckenden Krankheit leidet (Aussatz, Pest, Siphylis);

γ. wenn er sich eines Ehebruchs schuldig gemacht, es müßte denn sein, daß der andere Ehetheil sich dieses Verbrechens ebenfalls schuldig gemacht, oder daß er in den Ehebruch des Begehrenden eingewilligt habe;

δ. wenn eine legitime Scheidung a thoro et mensa stattgefunden hat.

Es darf oder soll dem Begehren nicht entsprochen werden, wenn das Leben durch die Empfängniß oder Geburt in gewisse Gefahr gebracht wird oder wenn die Ehepflicht auf sündhafte Weise, am ungehörigen Orte und mit schwerem Aergerniß Anderer begehrt wird.

b. Gefordert darf vom Ehegenossen die eheliche Pflicht nicht werden:

α. wenn er durch ein einfaches Gelübde gebunden ist;

β. wenn er mit einem Verwandten des andern Ehetheils einen formellen Incest begangen (wegen des dadurch mit dem andern Ehetheile contrahirten Affinitätsverhältnisses);

γ. wenn eine geistliche Verwandtschaft contrahirt worden ist, und endlich

δ. wenn er an der Gültigkeit der Ehe zweifelt. Wer bona fide die Ehe eingegangen, behält sein Recht, bis er seinen Irrthum wahrnimmt, oder gegründete Zweifel in ihm entstehen.

c. Endlich darf die Ehepflicht weder begehrt noch geleistet werden, wenn die Ungültigkeit der Ehe nachgewiesen ist oder sich als gewiß herausstellt; oder wenn die Enthaltung aus Rücksichten der Gesundheit des einen oder des andern Theiles geboten ist.

Die unnatürliche Art der Beiwohnung, Verhinderung der Konception, Verletzung der Schamhaftigkeit sind natürlich auch bei Eheleuten streng verboten.

2) Die Verbindung Christi mit seiner Kirche ist eine e w i g e und u n a u f l ö s l i c h e Verbindung: unauflöslich soll auch die Verbindung der Ehegatten miteinander sein; sie sollen zusammen-

halten in fester Liebe und unverbrüchlicher Treue, sie sollen mit einander ringen und kämpfen, mit einander leiden und dulden, für einander leben und, wenn's sein muß, auch für einander sterben. Auflösbarkeit der Ehe widerspricht ihrem Begriffe. Die wahre Liebe wird schon durch den Gedanken eines jeweiligen Aufhörens zerstört. Es ist unmöglich, daß ein Wesen, wenn es wahrhaft liebt, den Augenblick berechne, wo es nicht mehr lieben würde. Nur Rohheit, wandelbare fleischliche Lust und Selbstsucht können der Auflösbarkeit des Ehebundes das Wort reden und die Nachtheile derselben liegen Jedem vor Augen. Nach der heiligen Schrift kann das Eheband nur durch den Tod gelös't werden[1]), ein Grundsatz, woran die Kirche mit unbeugsamer Strenge festgehalten hat[2]).

Auch das divortium oder die Trennung a thoro et mensa ist nur in den dringendsten Fällen der Noth zuläßig, indem daraus für die Eheleute und ihre Kinder schwere Nachtheile und Gefahren und für Andere Aergernisse entspringen. Als statthaft wird sie namentlich in folgenden Fällen angesehen:

a. nach einem Ehebruche, wenn der andere Ehetheil nicht eingewilligt oder sich nicht eines gleichen Verbrechens schuldig gemacht hat.

b. Bei fortgesetzten schweren körperlichen Mißhandlungen.

c. Bei fortwährender Sollicitation zu Verbrechen.

3) Christus ist das Haupt und der Beschirmer der Kirche; ebenso ist auch der Gatte das Haupt, der Beschirmer und Versorger der Gattin. Wie aber die Herrschaft Christi über seine Kirche eine milde und liebevolle ist, so soll auch die Herrschaft des Mannes über die Frau gemildert sein durch die Liebe; der christliche Ehegatte betrachtet seine Ehegattin nicht als Sklavin, sondern als treue Gehülfin und Lebensgefährtin, er hört auf ihre Bitten, achtet auf ihren Rath und ihre Wünsche. Die christliche Gattin aber unterwirft sich der höheren Einsicht ihres Mannes, erfreut ihn durch ein sanftes und gefälliges Begegnen, theilt seine Sorgen und Mühen in Erringung des zeitlichen Unterhaltes und

---

1) Matth. 19, 9; 5, 31—32; 1 Kor. 7, 10—12.

2) Koncil. Trid. sess. XXIV. c. 7.

ist treu beflissen, durch häuslichen wirthschaftlichen Sinn die erworbenen Mittel zu erhalten und zu vermehren. Genannte Pflichten werden auch in der heiligen Schrift ausdrücklich eingeschärft[1]).

Aus dem Gesagten leuchtet zugleich die Nothwendigkeit ein, sich auf den Ehestand lange und mit Sorgfalt vorzubereiten; und Pflicht des Seelsorgers ist es, darauf zu achten, daß Niemand eine Ehe abschließe, dem die erforderlichen leiblichen oder geistigen, sittlich religiösen Qualifikationen abgehen. Namentlich sollen religiöse Ignoranten, unsittliche und verkommene Menschen von den Hirten der Kirche vor ihrem Eintritt in die Ehe mit besonderer Vorsicht behandelt werden.

Bei der Wahl des Ehegenossen dürfen zwar auch materielle oder äußerliche Vortheile, Stand, Beruf, bürgerliche Stellung, Vermögen und Schönheit in Anschlag gebracht werden; aber den Ausschlag sollen höhere Rücksichten geben, die Rücksicht nämlich auf den Charakter und die geistigen Eigenschaften des Andern und wahre wechselseitige Liebe und Achtung. Wenn die Kirche gemischte Ehen mißbilligt und nur bedingungsweise gestattet (sie fordert nämlich Garantien für die katholische Erziehung der Kinder und das Bemühen des katholischen Theils den akatholischen Ehetheil für die Kirche zu gewinnen), so stützt sie sich hiebei nur auf den höheren Charakter der Ehe, vermöge dessen sie Darstellung der durchgängigen Lebensgemeinschaft zwischen Christus und der Kirche und zugleich eine Pflanzschule für die Kirche selbst ist. Eine wahrhaft geistige Lebensgemeinschaft kann bei Verschiedenheit religiöser Ueberzeugungen wohl kaum bestehen, sowie hiebei auch der Zweck der gegenseitigen Heiligung der Ehegatten durch gemeinsames Gebet, durch gemeinsame Erweckung und Belebung des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe sich schwer wird erreichen lassen. Zu erwähnen ist noch, was sich übrigens auch von selbst versteht, daß die Gläubigen an die kirchlichen Bestimmungen über die Ehehindernisse, deren tiefere ethische Bedeutung sich aufdringt, streng gebunden sind. Auch sollen sie, eingedenk des Geistes der kirchlichen Gesetzgebung, eine Dispens nicht ohne

---

1) 1 Petr. 3, 1–7; Tit. 2, 4–6; Ephes. 5, 22–32 u. a.

wichtige Veranlassung nachsuchen, indem auch hier der allgemeine kirchliche Grundsatz gilt, daß eine Dispens von einem Gesetze n in den Fällen ertheilt werden soll, wo das Gesetz selbst sich nicht als anwendbar zeigt oder für welche es dem Geiste nach nicht gegeben ist.

Außer dem Wechselverhältniß zwischen Gatte und Gattin begründet die Ehe noch verschiedene andere Wechselverhältnisse und zwar:

A. Das Wechselverhältniß zwischen Eltern und Kindern.

1) Die Eltern haben ihre Kinder vom Herrn empfangen, dem Herrn sollen sie dieselben auch wieder zurückgeben, für den Herrn sollen sie dieselben erziehen. Sie sollen namentlich gleich nach der Geburt Sorge tragen, daß sie durch die heil. Taufe wiedergeboren werden und daß die Keime, die durch diese neue Geburt in sie hineingelegt worden, bewahret und zu gedeihlicher Entwickelung gefördert werden. Insbesondere fällt die religiöse Erziehung der Mutter anheim. Diese Erziehung begann im Grunde schon, als das Kind noch in ihrem Schooße lag. „Jeder Gedanke, jedes Gebet, jeder Seufzer der Mutter war eine göttliche Milch, die bis in die junge Seele floß und sie zur Heiligkeit taufte.“ Das Wort der Mutter, das Beispiel der Mutter, die Bitten, Mahnungen, Thränen der Mutter sind von fast unwiderstehlicher Kraft und dringen zu den geheimsten Tiefen des kindlichen Herzens. Und die ersten Eindrücke haften fast unvertilgbar für die ganze spätere Lebenszeit. Was die Mutter in das Herz des Kindes gepflanzt: es wird selbst nach den traurigsten Verirrungen späterer Jahre sich immer auf's neue aus dem Hintergrunde des Herzens hervordrängen, anklagend, beschämend und in's verlorne Paradies zurückrufend. Die Pflicht der Eltern, die Kinder hauptsächlich für den Himmel zu erziehen, schließt die Pflicht der Erziehung der Kinder auch für die Erde keineswegs aus. Denn die Erde ist der Schauplatz, worauf die Kinder sich zu ihrer ewigen Bestimmung befähigen sollen. Es sollen daher die Eltern auch für die irdische Wohlfahrt ihrer Kinder Sorge tragen, sie sollen dieselben namentlich an Gehorsam, an Fleiß und Thätigkeit gewöhnen, ihnen ein irdisches Fortkommen sichern, insbesondere aber

ihnen behülflich sein, daß sie einen angemessenen Lebensberuf ergreifen und sich für denselben sorgfältig ausbilden [1]). Doch wie sehr sich auch die Eltern bemühen mögen, in den Herzen ihrer Kinder guten Samen auszusäen; so wächst doch oft schon in frühester Jugend neben dem Waizen das Unkraut auf, denn die Anlage zum Bösen ist ihnen angeerbt und die unordentliche Sinnlichkeit ist auch durch die Taufe nicht ausgetilgt worden. Die wahre Erziehung wirkt daher nicht bloß entwickelnd, sondern auch hemmend, abwehrend, ausreutend. Sie wird deßhalb auch die kleinste Unart nicht nachsehen, sie wird zwar nicht mit unzeitigem und unbesonnenem, doch mit liebevollem Ernste zurechtweisen und, wo es Noth thut, selbst Strafen und Züchtigungen anwenden.

2) Alles, was die Kinder sind und besitzen, sind und besitzen sie nächst Gott durch ihre Eltern und alles, was sie werden können, können sie mittelbar wenigstens wiederum nur durch ihre Eltern werden. Es ergeben sich für die Kinder hieraus folgende Pflichten:

a. kindlicher Gehorsam gegen die Eltern. Gehorsam ist die Grundtugend des Kindes, weil ohne ihn die Erziehung eine reine Unmöglichkeit ist [2]). Ist die Erziehung an den Kindern vollendet, und sind sie zur Selbstständigkeit herangereift, so ist zwar die Pflicht des Gehorsams für sie keine unbedingte Pflicht mehr; doch sollen sie auch dann noch den wohlgemeinten Rath der Eltern möglichst beachten und sorgfältig in Erwägung ziehen.

b. Kindliche Ehrfurcht und Hochachtung. Denn Eltern vertreten an Kindern Gottes Statt [3]).

c. Kindliche Liebe und Dankbarkeit; insbesondere sollen Kinder mit allen möglichen Dienstleistungen den Eltern bereitwillig zur Hand gehen, ihnen Freude machen, ihre Lasten mittragen, ihre Sorgen erleichtern, für sie beten, ihnen im Alter eine Stütze und auf dem Sterbebette ein Trost sein. Auch nach ihrem Tode sollen sie dieselben dankbar in Ehren halten, ihren letzten Willen

---

1) Tob. 6, 16. 17; 1 Thess. 4, 3—5.
2) Sprüchw. 1, 8; Koloss. 3, 20; Ephes. 6, 1—3.
3) Sirach 3, 8—11; Sprüchw. 30, 17.

pünktlich erfüllen und für ihre Seelenruhe Gebete und Opfer darbringen[1]).

Jesus Christus hat diese kindlichen Pflichten und Tugenden durch sein eigenes Beispiel geheiligt; seine ganze Kindheit war fast ihrer ausschließlichen Uebung gewidmet und eines seiner letzten Worte war ein Wort der Liebe für seine Mutter. Wie es nie eine Mutter gab, die ihren Sohn so liebte, als Maria Jesus liebte, so gab es auch nie einen Sohn, der seine Mutter so liebte, als Jesus Maria liebte, ja seine Liebe gegen seine Mutter übertraf noch die Liebe seiner Mutter gegen ihn genau in demselben Verhältnisse, als seine Tugenden die ihrigen überhaupt an Vollkommenheit übertrafen.

Was Eltern den Kindern, das schulden mehr oder weniger auch Vormünder und Erzieher ihren Pflegebefohlenen und umgekehrt schulden diese jenen, was Kinder ihren Eltern schuldig sind.

Verwandtschaft mit dem Verhältniß zwischen Eltern und Kindern hat auch das Verhältniß zwischen Alter und Jugend. Schon heidnische Gesetzgebungen zeichneten Pietät der Jugend gegen das Alter unter ihre ersten Grundsätzen ein, denn sie ist in der That der tiefe und edle Grund, woraus alle andern Tugenden, welche die Jugend zieren, Nahrung und Wachsthum ziehen. Die Offenbarung drückt dieser Pflicht der Pietät gegen das Alter das Siegel der Bestätigung auf[2]).

B. Ein ferneres der Ehe entspringendes Wechselverhältniß ist das Verhältniß der Geschwister zu einander. Sie sind mit einander verknüpft durch die engen Bande der Natur; aus demselben Blute entsprossen, theilen sie von Jugend auf dieselben Interessen und dieselben Schicksale; daß sie sich daher einander ein größeres Maß thätiger Liebe schuldig sind, folgt hieraus von

1) Sirach 3, 14–16.

2) Vgl. 3 Mos. 9, 32. „Vor einem grauen Haupte sollst du aufstehen und die Person des Greises ehren und den Herrn deinen Gott fürchten.“ Sir. 8, 7 ff. „Verachte keinen in seinem hohen Alter, denn auch wir werden alt. Verachte die Lehren der greisen Alten nicht und richte dich nach ihren Denksprüchen, denn von ihnen wirst du die Weisheit lernen“.

selbst. Mehr oder weniger gilt dieses auch von den entfernteren Verwandten, die ebenfalls schon von Natur mehr auf einander hingewiesen sind. Nur darf diese Liebe gegen die Unsrigen nicht in ungerechten Nepotismus ausarten, oder uns zum Hindernisse werden, die Pflichten unseres Berufes zu erfüllen [1]).

C. Endlich schließt sich hier noch an das Wechselverhältniß zwischen Herrschaften und Dienstboten.

1) Die Herrschaft soll ihre Dienstboten als wirkliche Mitglieder ihrer Familie anerkennen und daher für ihre leibliche und geistliche Wohlfahrt eine besondere Sorge tragen. Wenn Jemand, sagt der Apostel, für die Seinigen, besonders für die Hausgenossen, keine Sorge trägt, der hat den Glauben verläugnet und ist ärger als ein Ungläubiger [2]). Was die geistliche Wohlfahrt der Dienstboten betrifft, so soll die Herrschaft sie angelegentlich zur Uebung ihrer religiösen Pflichten anhalten, über ihre Sitten und ihren Umgang wachen, und auf strenge Zucht und Ordnung sehen. In Beziehung auf ihre leibliche Wohlfahrt aber soll sie ihnen namentlich unverkümmert und pünktlich den ausbedungenen Lohn entrichten [3]), ihnen gesunde und hinreichende Nahrung darreichen, sie nicht mit Arbeiten überbürden, ihnen als Kindern desselben Vaters, als Erlös'ten durch denselben Christus, als Berufenen zu demselben ewigen Leben durch liebevolle, nachsichtige und schonende Behandlung ihr Loos versüßen, besonders aber in der Krankheit sie versorgen und verpflegen. Wie manche christliche Herrschaft wird besonders in dieser letzten Beziehung durch den heidnischen Hauptmann im Evangelium beschämt. Die Offenbarung verbreitet sich über diese Pflichten an verschiedenen Orten mit großer Ausführlichkeit [4]).

---

1) Matth. 12, 46 ff.

2) 1 Tim. 5, 8.

3) 3 Mos. 19, 13; Jak. 5, 4.

4) Schon im a. T. hieß es Sir. 33, 31: „Hast du einen Knecht, so sei er dir so werth, als du dir selber bist. Halte ihn wie deinen Bruder" und 7, 22—23: „Behandle den Knecht nicht übel, der dir redlich arbeitet, auch einen Tagelöhner nicht, der sich dir aufopfert; ein vernünftiger Knecht sei dir so lieb, als dein Leben und entlaß ihn nicht hülflos". Das n. T.

2) Die Dienstboten, die von ihrer Herrschaft als Mitglieder der Familie aufgenommen sind, sollen sich auch ihrerseits als Mitglieder der Familie ansehen und als solche sich benehmen; insbesondere sollen sie ihrer Herrschaft Ehrfurcht und in allen erlaubten Dingen Gehorsam und Unterwürfigkeit beweisen; das Beste derselben in Allem treu wahrnehmen, indem sie ihnen nicht nur selbst nichts veruntreuen, sondern auch jede Beschädigung derselben von Seiten Anderer nach Kräften abwehren; sie sollen ihre vertragsmäßigen Arbeiten fleißig verrichten und an ihrem ausbedungenen Lohne sich genügen lassen; eine gute Herrschaft um eines kleinen Vortheils willen nicht verlassen und in den vortheilhaftesten Dienst nicht eintreten, der ihnen eine nächste Gelegenheit zur Sünde bietet; endlich sollen sie mit ihrem Loose zufrieden sein, bedenkend, daß sie, wenn sie mit Christus dienen, auch mit Christus einstens herrschen werden: alles Pflichten, welche die Offenbarung an verschiedenen Orten eingeschärft hat [1].

Der Staat.

§. 269.

Begriff des Staates und göttliche Anordnung desselben.

1) Die menschliche Gesellschaft läßt sich betrachten entweder insofern sie die ganze Menschheit umfaßt, als eine große allge-

---

fügt höhere Beweggründe hinzu; Koloss. 4, 1 heißt es: „Ihr Herren, was recht und billig ist, erweiset den Knechten, da ihr wisset, daß auch ihr einen Herrn im Himmel habet" und Ephes. 6, 9: „Ihr Herren, lasset ab von Drohungen (gegen eure Knechte), denn ihr wisset, daß ihr Herr auch der eurige ist im Himmel und daß bei ihm kein Ansehen der Person gilt".

1) Koloss. 3, 22: „Ihr Knechte gehorchet in Allem den leiblichen Herren, nicht als Augendiener, um Menschen zu gefallen, sondern mit Aufrichtigkeit des Herzens aus Furcht Gottes. Was ihr thuet, das thuet von Herzen als wie dem Herrn und nicht den Menschen, deß eingedenk, daß ihr vom Herrn den Lohn des Erbtheils empfangen werdet". Tit. 2, 9—10: „Die Knechte ermahne, daß sie ihren Herren unterthänig, in Allem gefällig seien, nicht widersprechen, nichts entwenden, sondern in Allem sich vollkommen treu erweisen, damit sie der Lehre Gottes unsers Heilandes zur Zierde seien in Allem". Vgl. Ephes. 6, 5—8; 1 Petr. 2, 18 u. a.

meine Familie; oder insofern sie sich scheidet in Nationen oder Völker, zusammengesetzt aus verschiedenen besonderen Familien, welche, eine jede, ihre Rechte haben. Die Gesellschaft in diesem letzteren Sinne heißt die bürgerliche Gesellschaft oder der Staat. Man kann ihn definiren als die Gesellschaft von Menschen, welche zur Sicherung und zum Schutze ihrer zeitlichen Rechte und zur Beförderung ihrer zeitlichen Wohlfahrt zusammenvereinigt sind unter denselben Gesetzen und unter derselben Regierung.

2) Der Staat hat sich aus der Familie entwickelt, welche die natürliche Grundlage des gesellschaftlichen Lebens und aller gesellschaftlichen Verbindungen ist. Die nothwendigen Grundelemente einer jeden staatlichen Verbindung liegen in der Familie vorbereitet. Als solche nothwendige Grundelemente jeder staatlichen Verbindung lassen sich folgende drei bezeichnen:

Es muß erstens Jemand sein, der dem Gesammtwillen Ausdruck verleiht oder ihn zum Gesetze erhebt und der zugleich die Autorität besitzt, jeden Einzelnen an dieses Gesetz zu binden (gesetzgebende Gewalt); es muß ferner Jemand sein, der dafür sorgt, daß der Gesammtwille ausgeführt werde (leitende oder ausführende Gewalt); es muß endlich Jemand sein, der über Vollziehung oder Verletzung des Gesammtwillens richtet und die letztere ahndet (richterliche Gewalt). Und eben diese Grundelemente sind schon im Familienleben vorbereitet und göttlich sanktionirt. Durch göttliche Anordnung besitzt der Vater die Oberherrschaft über die Kinder, sein Wille ist das Gesetz für die Familienglieder, er lenkt und leitet die Familie, er entscheidet als Richter über alle Angelegenheiten der Familie; und keinem Familiengliede fällt es ein, die Rechtmäßigkeit seiner Autorität in der einen oder anderen Beziehung irgend in Zweifel zu ziehen.

Wie aus dem Familienleben das staatliche Leben sich naturgemäß entwickelt habe, läßt sich namentlich sehr leicht beim Patriarchalstaate nachweisen. Es liegt nämlich in der Natur der Sache, daß der älteste, tüchtigste und erfahrenste Sohn, wie er sich mit dem Vater schon bei seinen Lebzeiten in die Sorgen theilte, auch nach seinem Tode ihn vertrete und den übrigen Familiengliedern ein zweiter Vater werde. Dieses natürliche Recht wird

von Niemanden bestritten. Die älteren Familienglieder begründen wieder eigene Familien, ohne jedoch den Zusammenhang mit dem Oberhaupte der früheren Familie und den sämmtlichen Gliedern derselben abzubrechen, oder die angestammte Autorität des seitherigen Familienbeherrschers in Frage zu stellen. Nach einer nicht sehr geraumen Zeit haben sich auf diese Weise eine Menge Familien gebildet, sämmtlich mit einander in geschlossener Verbindung stehend, und bald ist daraus ein nicht unbeträchtliches Volk geworden. Denken wir uns nun in die Zeiten zurück, in welche die Anfänge der menschlichen Gesellschaft fallen, in welchen das Lebensalter eines und desselben Menschen oft mehrere Jahrhunderte umschloß, in welchen das Alter selbst hochgeehrt war und graue Haare das Vorrecht der Unverletzlichkeit hatten; so läßt sich die Entwickelung des Patriarchalstaates aus der Familie als eine naturgemäße sehr wohl begreifen.

3) Wie die Familie, so läßt sich auch die staatliche Gesellschaft, die aus jener sich naturgemäß entwickelt hat, auf göttliche Anordnung zurückführen. Die Anschauung der christlichen Offenbarung hievon spricht sich klar genug in den Worten des Apostels aus: „Es ist keine Gewalt, als von Gott und jede Obrigkeit, welche da ist, ist von Gott angeordnet [1].“

Mit dieser Anschauung des Christenthums vom Staate steht im geraden Gegensatze die sogenannte Socialtheorie, wie sie Rousseau in seinem contrat social entwickelt hat, welche den Staat zu einem Produkte willkührlicher menschlicher Berechnung und menschlichen Uebereinkommens macht. Sie geht vom Grundsatze aus, daß, so lange die Menschen, ein jeder für sich selbst, sich noch forthelfen können, keiner daran denken werde, seine individuelle Freiheit zu Gunsten Anderer zu beschränken oder seine Kräfte und Dienstleistungen zum Nutzen Anderer einzusetzen. Erst die vermehrten Bedürfnisse, die Fortschritte der Kultur, die strenge Lebensnoth haben es als wünschenswerth oder als nothwendig erscheinen lassen, aus dem Naturzustande herauszutreten und das Kunstgebilde staatlicher Gesellschaft zu entwerfen. Zur weiteren Begründung

1) Röm. 13, 1.

dieser Ansicht vom Ursprunge und Gange der Staatenbildung wird hingewiesen auf die noch jetzt im sogenannten Naturzustande der vollen individuellen Freiheit und der individuellen Selbsthülfe sich befindenden Völkermassen, welche der Zufall zusammengeführt, und welche auch der Zufall wieder auseinander treibe. Dringe sich solchen Massen um irgend welcher Umstände willen das Bedürfniß der Staatenbildung auf, so geschehe und könne dieses nur geschehen auf dem Wege freiwilligen Uebereinkommens sämmtlicher Betheiligten; nur durch diese Uebereinkunft könne die Gesetzgebung entworfen und sanktionirt, nur durch diese die gesellschaftlichen Gewalten ernannt und in ihre Sphären eingeführt werden. Hieraus nun werden folgende Sätze als Folgerungen abgeleitet:

1) Der Staat ist ein socialer Vertrag.

2) Die Gesammtheit der Staatsglieder verliert zu keiner Zeit das Recht, diesen Vertrag auf die eine oder andere Weise zu modifiziren und die Form des Staates zu verändern.

3) Alle Gewalten sind menschlich übertragen und können als solche auch wieder zurückgenommen werden; das Souveränitätsrecht des Volkes erlischt durch keine Verjährung.

4) Der Mißbrauch der Gewalt ist faktischer Bundesbruch und entbindet daher auch sämmtliche Betheiligte von ihrer eingegangenen Verbindlichkeit.

5) Die Revolution gegen Ueberschreitung übertragener Befugnisse ist gesetzlicher Widerstand.

6) Eine Erblichkeit der Gewalt gibt es nicht; die Gewalt ist nur eine temporäre und wie sie durch freie Wahl begründet ist, kann sie auch durch freie Wahl wieder aufgelös't werden.

Abgesehen von der Lehre der Offenbarung hat diese Theorie schon die gesunde Vernunft und die Geschichte gegen sich. Sie hat die gesunde Vernunft gegen sich; der Mensch ist nämlich, von Gott für die menschliche Gesellschaft geschaffen, stets auf die menschliche Gesellschaft hingewiesen, er ist mit derselben durch unzählige Bande verknüpft und in keinem Zeitpunkte des Lebens kann er ihrer entbehren, um das zu werden, was er sein soll. Und die Möglichkeit, durch einen Vertrag den Staat zu Stande zu bringen, setzt sie nicht Menschen voraus, die schon in wirklichen

staatlichen Verbindungen gelebt und einen reichen Schatz von Erfahrungen gewonnen haben? Denn es ist nicht denkbar, daß der Mensch sich ohne irgend eine Vermittlung für irgend etwas befähige oder tüchtig mache, was nicht nur noch nicht existirt, sondern wovon er auch noch gar keine Vorstellung oder Idee hat.

Diese Theorie hat aber auch die Geschichte gegen sich; denn keines von den Völkern, denen wir in den Anfängen des geschichtlichen Lebens begegnen, leitet sich selbst aus einem Socialvertrage ab, sondern alle Erinnerungen knüpfen sich bei ihnen an den Namen eines Mannes, der die Familie gegründet und als Familienhaupt Stammeshaupt geworden ist. Selbst bei den griechischen Freistaaten, wobei mehr als sonst irgendwo das sociale Element zur Geltung gekommen war, lautet die Tradition immer auf Stammeshäupter der einzelnen Gesellschaften.

Was aber jene Menschenmassen betrifft, welche sich noch zu keiner staatlichen Innung verbinden, welche vom Zufalle zusammengeführt und vom Zufalle wieder auseinandergeworfen werden: so ist ihr Zustand nicht der Zustand der Natur, sondern vielmehr der Unnatur, nicht der Anfang der staatlichen Gesellschaft, sondern vielmehr der Abfall von derselben, nicht die Vorbereitung zu einem Fortschritte, sondern vielmehr der bleibend gewordene Rückschritt. Diese Horden könnten Jahrtausende in ihrer starren Abgeschlossenheit verharren; ohne einen civilisirenden Einfluß von außen werden sie nie zu einer Staatenbildung gelangen. Aus diesem Zustande der Unnatur konnte sich kein Staat bilden, und wird sich nie einer bilden können.

§. 270.

Sittliche Verpflichtungen der Mitglieder der staatlichen Gesellschaft.

1) Welches auch immer die Form des Staates sei, ob Monarchie oder Republik, ob absolut oder konstitutionell: das Christenthum, die allgemeine Religion der Menschheit, paßt zu allen Formen und nimmt alle bestehenden in seinen Schutz. Den Versuch, sich gegen die staatliche Ordnung überhaupt oder gegen eine bestimmte staatliche Ordnung aufzulehnen, erklärt es als Auflehnung

gegen die göttliche Ordnung [1]). Es ist daher die Pflicht des Christen, nicht nur selbst die staatliche Ordnung nicht anzutasten, oder zu gefährden durch Hochverrath, Auflehnung wider die Gesetze des Staates, Erregung von Unruhe und Mißvergnügen u. dgl., sondern auch positiv das Wohl des Staates zu befördern durch gewissenhafte Befolgung seiner Gesetze, durch Entrichtung der gesetzlichen Steuern und Abgaben, durch treue Verwaltung des ihm anvertrauten Amtes, durch Beförderung gemeinnütziger Anstalten u. s. w. und in Zeiten der Noth und Gefahr mit Gut und Blut für ihn einzustehen. Hierin eben äußert sich der wahre Patriotismus, wofür uns in den Propheten und in Christus selbst leuchtende Musterbilder aufgestellt sind.

2) Der Bestand der staatlichen Gesellschaft im Allgemeinen wie im Besonderen ist wesentlich bedingt durch den Bestand der Regierungsgewalt und der Christ ist verpflichtet, sich der bestehenden Obrigkeit als der Stellvertreterin Gottes in der zeitlichen Ordnung zu unterwerfen, gleichviel ob sie durch erbliche Nachfolge oder durch freie Wahl der Gesellschaft oder auf welchem Wege immer zum Besitze der Gewalt gelangt ist.

Die Aussprüche der heiligen Schrift lauten hierüber zu bestimmt, um mißdeutet werden zu können. Sie erklärt ganz im Allgemeinen: Gott gibt jedem Volke seinen Führer, nur Israel hat er sich vorbehalten [2]); sie nennt den Perserkönig Cyrus einen Gesalbten und Diener des Herrn [3]). Nabuchodonosor, obgleich schlecht und gottlos, wird doch von Daniel angeredet als König der Könige, dem der König des Himmels das Königreich, die Macht, die Gewalt und die Herrlichkeit verliehen [4]); der König Roboam war ein Wütherich und gleichwohl bezeichnet die heilige Schrift den Abfall der zehn Stämme von ihm als einen Aufstand gegen Gott [5]). Als Israel, seiner bisherigen theokratischen Regierungsform müde, einen König begehrte und seinem Begeh-

1) Röm. 13, 1—2.
2) Sir. 17, 14—15.
3) Is. 45, 1.
4) Daniel 2, 37.
5) 2 Chron. 13, 5 ff.

ren endlich willfahrt ward, verkündet ihm Gott durch den Mund des Propheten Samuel das unverletzliche Recht der Könige, ihm andeutend, daß es sich auch den Mißbrauch dieses Rechtes werde gefallen lassen müssen. „Dieß ist das Recht des Königs, der über euch herrschen wird; er wird über euch herrschen, er wird eure Kinder hinweg und zu sich hinführen, er wird sich eures Besitzes bemächtigen und ihn seinen willfährigen Knechten zutheilen [1]).

Durchaus dieselbe Anschauung begegnet uns im n. T. Nach der Lehre des Christenthums schulden die Untergebenen den Trägern der obrigkeitlichen Gewalt und zwar nicht nur den guten, sondern auch den schlimmen Ehrfurcht und Gehorsam [2]); sie schulden ihnen Ehrfurcht wegen ihrer Würde, indem sie Gesalbte des Herrn sind, Gehorsam, weil sie Gottes Stellvertreter in der zeitlichen Ordnung und Sachwalter der göttlichen Gerechtigkeit sind. Daß jedoch dieser Gehorsam sich nur auf das sittlich Erlaubte erstrecken darf, versteht sich von selbst: Gott, was Gottes und dem Kaiser, was des Kaisers ist. Die Obrigkeit hat zwar Mittel in den Händen, den Gehorsam auch da zu erzwingen, wo er nicht geleistet werden darf oder die in unerlaubten Dingen nicht Gehorsamen zu züchtigen. Der Christ muß sich diese Züchtigung gefallen lassen; auch ungerecht bestraft darf er sich gegen die Obrigkeit nicht auflehnen; das Christenthum anerkennt kein Recht des activen, sondern nur des passiven Widerstandes. Gerade so benahmen sich die ersten Christen; obgleich unter dem härtesten Joche, waren sie doch treue Unterthanen des römischen Reiches und wie sehr und wie ungerecht auch von der Obrigkeit unterdrückt, setzten sie der Unterdrückung nichts entgegen als die Kraft ihres guten Rechtes und des selbstverläugnenden Duldens. Für dieselben Kaiser, sagt Tertullian, brachten sie täglich Gebete dar, von denen sie täglich verfolgt wurden und sie opferten das unblutige Opfer täglich für denselben Staat, welcher täglich das Blut ihrer Brüder opferte [3]).

3) Niemand, sagt der Apostel, nimmt sich die Würde selbst, sondern nur, wer gerufen wird [4]). Dieser auf kirchlichem Gebiete geltende Grundsatz gilt mehr oder weniger auch auf dem staatlichen. So wenig sich Einer selbst zum Papste, Bischofe oder Priester aufwerfen darf, so wenig darf Einer sich eigenmächtig als irdischen Gewalthaber aufdrängen und so wenig sind die Staatsglieder berechtigt, dem Gelüsten des Rebellen und Thronräubers Vorschub zu leisten; vielmehr sind sie verpflichtet, sich ihm mit aller Kraft entgegenzusetzen. Gelingt dem Usurpator sein Attentat, so wird zwar auch dadurch sein Unrecht noch nicht in

1) 1 Sam. 8.
2) Matth. 22, 21; 1 Petr. 2, 17. 18; Röm. 13. vgl. 1 Tim. 2, 1. 2.
3) Tert. ad Scapul. 2. 3. vgl. Theoph. ad Autol. l. 1. 2; Just. Apol. I, 17.
4) Hebr. 5, 4.

Recht umgewandelt und es kann Niemanden zugemuthet werden, ihn als legitimen Gewalthaber anzuerkennen. Gleichwohl ist die Stellung des Gläubigen gegenüber dem faktischen illegitimen Gewalthaber eine andere, als gegenüber demjenigen, der sich erst in den Besitz der Gewalt eigenmächtig setzen will. Denn die einmal bestehende Ordnung ist nach den Grundsätzen des Christenthums immer vorzuziehen der Unordnung und der gewaltsamen Umwälzung, und der Christ hat sich daher, obgleich nicht verpflichtet, einen illegitimen Gewalthaber für legitim anzuerkennen, doch in die einmal bestehende Ordnung so lange zu fügen, bis es Gott gefällt, dem legitimen Herrscher den Thron seiner Väter wiederzuverleihen oder dem faktischen illegitimen Herrscher wirkliche Berechtigung zu verschaffen.

4) Die Obrigkeit ist der christlichen Offenbarung zufolge Gottes Stellvertreterin in der zeitlichen Ordnung; sie darf deßhalb ihre Gewalt nur so gebrauchen, wie sie es vor Gott verantworten kann. Ihre Verantwortung für jeden Mißbrauch der Gewalt wird um so schwerer sein, von je größerem Einfluß ihr Handeln auf das Schicksal des ganzen Volkes ist. Als die Grundtugend des Fürsten hat man mit Recht bezeichnet die Liebe zu seinem Volke. Eindringende Lehren über die Pflichten der Fürsten enthält das Buch der Weisheit [1]) und Augustinus faßt dieselben in folgender schönen Stelle zusammen:

Felices eos dicimus, si juste imperant, si inter linguas sublimiter honorantium et obsequia nimis humiliter salutantium non extolluntur sed se homines esse meminerunt; si suam potestatem ad Dei cultum maxime dilatandum majestati ejus famulam faciunt, si Deum timent, diligunt, colunt; si tardius vindicant, facile ignoscunt; si eandem vindictam pro necessitate regendae tuendaeque reipublicae, non pro saturandis inimicitiarum odiis exserunt; si eandem veniam non ad impunitatem iniquitatis, sed ad spem correctionis indulgent, si quod aspere coguntur plerumque decernere, misericordiae lenitate et beneficiorum largitate compensant; si luxuria tanto eis est castigatior, quanto posset esse liberior; si malunt cupiditatibus pravis, quam quibuslibet gentibus imperare et si haec omnia faciunt non propter ardorem inanis gloriae, sed propter caritatem felicitatis aeternae; si pro suis peccatis humilitatis et miserationis et orationis sacrificium Deo suo vero immolare non negligunt [2]).

---

1) Vergl. das ganze sechste Kap.
2) Civit. Dei l. V. c. 24.

Anhang.

APPENDIX.

PROPOSITIONES ETHICAE CONDEMNATAE.

Propositiones damnatae anno 1311 in Conc. Generali Viennensi sub Clemente Pontifice Maximo V.

1. Homo in vita praesenti tantum et talem perfectionis gradum potest acquirere quod reddatur penitus impeccabilis et amplius in gratia proficere non valebit. Nam (ut dicitur) si quis potest semper proficere, potest aliquis Christo perfectior inveniri.

2. Jejunare non opportet hominem nec orare postquam gradus hujusmodi perfectionis fuerit assecutus, quia tunc sensualitas est ita spiritui et rationi subjecta, quod homo potest libere corpori concedere quidquid placet.

3. Illi qui sunt in praedicto gradu perfectionis et spiritu libertatis, non sunt humanae subjecti obedientiae nec ad aliqua praecepta Ecclesiae obligantur. Quia (ut afferunt) ubi Spiritus Domini ibi libertas.

4. Se in actibus exercere virtutum est hominis imperfecti et perfecta anima licentiat a se virtutes.

5. Mulieres osculum (cum ad hoc natura non inclinet) est peccatum mortale; actus autem carnalis (cum ad hoc natura inclinet) peccatum non est, maxime cum tentatur exercens.

6. Exercere usuras non est *peccatum*.

Prop. damn. anno 1428 in Conc. Constantiensi oecum. sub Joanne XXIV. tempore schismatis ante creationem Martini V. qui deinde hujus propositionis damnationem approbavit.

1. Quilibet tyrannus potest et debet licite et meritorie occidi per quemcunque vasallum suum vel subditum, etiam per

clanculares insidias et subtiles blanditias vel adulationes, non obstante quocunque praestito juramento, seu consecratione facta cum eo, non exspectata sententia vel mandato judicis cujuscumque.

Propp. damn. anno 1418 *sub Joanne XXIV. ante creationem Martini V. in conc. Constant. sess.* 45 *contra Joannem Wicleffum.*

1. Contra scripturam sacram est, quod viri ecclesiastici habeant possessiones.

2. Domini temporales possunt ad arbitrium suum auferre bona temporalia ab Ecclesia, possessionatis habitualiter delinquentibus, idest ex habitu non solum actu delinquentibus.

3. Si aliquis ingreditur religionem privatam qualemcunque; tam possessionatorum quam mendicantium redditur ineptior et inhabilior ad observationem mandatorum Dei.

4. Fratres tenentur per laborem manuum victum acquirere et non per mendicitatem.

5. Omnes sunt simoniaci, qui se obligant orare pro aliis eis in temporalibus subvenientibus.

6. Omnia de necessitate absoluta eveniunt.

7. Juramenta illicita sunt, quae fiunt ad corroborandos humanos contractus et commercia civilia.

Propp. Martini Lutheri a Leone X. damn. anno 1520.

1. Fomes peccati, etiamsi nullum adsit actuale peccatum, moratur exeuntem a corpore animam ab ingressu coeli.

2. In omni opere bono justus peccat.

3. Opus bonum optime factum est veniale peccatum.

4. Nemo est certus se non semper peccare mortaliter propter occultissimum superbiae vitium.

5. Liberum arbitrium post peccatum est res de solo titulo et dum facit, quod in se est, peccat mortaliter.

Propp. Michaelis Baji, olim a Pio V. et Gregorio XIII. ac deinde ab Urbano VIII. anno 1664 confixae in Bulla „In Eminenti."

1. Non est vera legis obedientia, quae sit sine caritate.

2. Nullum est peccatum ex natura sua veniale, sed omne peccatum meretur poenam aeternam.

3. Omnia opera infidelium sunt peccata et philosophorum virtutes sunt vitia.

4. Liberum arbitrium sine gratiae Dei adjutorio nonnisi ad peccandum valet.

5. Pelagianus est error, dicere quod liberum arbitrium valet ad ullum peccatum vitandum.

6. Non soli fures ii sunt et latrones, qui Christum viam et ostium veritatis et vitam negant, sed etiam quicunque aliunde, quam per ipsum, in viam justitiae (hoc est ad aliquam justitiam) conscendi posse docent.

7. Aut tentationi ulli sine gratiae ipsius adjutorio resistere hominem posse, sic ut in eam non inducatur, ut ab ea non superetur.

8. Caritas perfecta et sincera, quae est de corde puro et conscientia bona et fide non ficta, tam in catechumenis quam in poenitentibus potest esse sine remissione peccatorum.

9. Caritas illa, quae est plenitudo legis, non est semper conjuncta cum remissione peccatorum.

10. Distinctio illa duplicis amoris, naturalis videlicet, quo Deus amatur ut auctor naturae, et gratuiti, quo Deus amatur ut beatificator, vana est commentitia et ad illudendum sacris litteris et plurimis veterum testimoniis excogitata.

11. Omne quod agit peccator vel servus peccati peccatum est.

12. Amor naturalis, qui ex viribus naturae exoritur ex sola philosophia, per elationem praesumptionis humanae cum injuria crucis Christi asseritur a nonnullis doctoribus.

13. Cum Pelagio sentit, qui boni aliquid naturalis, hoc est, quod ex naturae solis viribus ortum ducit, agnoscit.

14. Omnis amor creaturae rationalis aut vitiosa est cupiditas,

qua mundus diligitur, quae a Joanne prohibetur aut laudabilis illa caritas, qua per Spiritum Sanctum in corde diffusa Deus amatur.

15. Quod voluntarie fit, etiamsi necessario fiat, libere tamen fit.

16. In omnibus suis actibus peccator servit dominanti cupiditati.

17. Is libertatis modus, qui est a necessitate sub libertatis nomine non reperitur in scripturis sed solum nomen libertatis a peccato.

18. Ad rationem et definitionem peccati non pertinet voluntarium; nec definitionis quaestio est, sed causae et originis: utrum omne peccatum debeat esse voluntarium.

19. Unde peccatum originis vere habet rationem peccati sine ulla relatione ac respectu ad voluntatem, a qua originem habuit.

20. Prava desideria, quibus ratio non consentit, et quae homo invitus patitur, sunt prohibita praecepto: non concupisces.

21. Concupiscentia, sive lex membrorum et prava ejus desideria, quae inviti sentiunt homines sunt vera legis inobedientia.

22. In peccato duo sunt actus et reatus; transeunte autem actu, nihil manet, nisi reatus sive obligatio ad poenam.

23. Celebris illa doctorum distinctio divinae legis mandata bifariam impleri, altero modo quantum ad praeceptorum operum substantiam tantum, altero quantum ad certum quemdam modum, videlicet, secundum quem valeant operantem perducere ad regnum (hoc est ad modum meritorum) commentitia est et explodenda.

24. Illa quoque distinctio, qua opus dicitur bifariam bonum vel quia ex objecto ex omnibus circumstantiis rectum est, et bonum (quod moraliter bonum appellare consueverunt) vel quia est meritorium regni aeterni, eo quod sit a vivo Christi membro per spiritum caritatis, rejicienda est.

25. Sed et illa distinctio duplicis justitiae, alterius, quae fit per Spiritum caritatis inhabitantem; alterius, quae fit ex inspiratione quidem Spiritus Sancti cor ad poenitentiam excitantis, sed nondum cor inhabitantis et in eo caritatem diffundentis, qua divinae legis justificatio impleatur, similiter rejicitur.

26. Item et illa distinctio duplicis vivificationis, alterius qua vivificatur peccator, dum ei poenitentiae vitae novae propositum et inchoatio per Dei gratiam inspiratur; alterius, qua vivificatur, qui vere justificatur et palmes vivus in vite Christo efficitur, pariter commentitia est et Scripturis minime congruens.

27. Nonnisi Pelagiano errore admitti potest usus aliquis liberi arbitrii bonus sive non malus et gratiae Christi injuriam facit, qui ita sentit et docet.

28. Sola violentia repugnat libertati hominis naturali.

29. Homo peccat etiam damnabiliter in eo quod necessario facit.

30. Infidelitas pure negativa in his, quibus est Christus non est praedicatus, peccatum est.

31. Homo existens in peccato mortali sive in reatu aeternae damnationis, potest habere veram caritatem et caritas, etiam perfecta, potest consistere cum reatu aeternae damnationis.

32. Per contritionem, etiam cum caritate perfecta, et cum voto suscipiendi sacramentum conjunctam, non remittitur crimen extra casum necessitatis aut Martyrii sine actuali susceptione sacramenti.

33. Concupiscentia in renatis relapsis in peccatum mortale, in quibus jam dominatur, peccatum est, sicut et alii habitus pravi.

34. Quamdiu aliquid concupiscentiae carnalis in diligente est, non facit praeceptum: Diliges Dominum Deum tuum in toto corde tuo.

Propp. damn. ab Alexandro VII. (an. 1665 *et* 1666*).*

1. Modus evadendi obligationem denunciandae sollicitationis est, si sollicitatus confiteatur cum sollicitante, hic potest ipsum absolvere absque onere denunciandi.

2. Duplicatum stipendium potest Sacerdos pro eadem missa licite accipere, applicando petenti partem etiam specialissimam fructus ipsimet celebranti correspondentem idque post Decretum Urbani VIII.

3. Post decretum Urbani potest sacerdos, cui missae celebrandae tradantur, per alium satisfacere, collato illi minori stipendio, alia parte stipendii sibi retenta.

4. Non est contra justitiam pro pluribus sacrificiis stipendium accipere et sacrificium unum offerre. Neque est contra fidelitatem, etiamsi promittam, promissione etiam juramento firmata, danti stipendium, quod pro nullo alio offeram.

5. Peccata in confessione omissa, seu oblita ob instans periculum vitae aut ob aliam causam, non tenemur in sequenti confessione exprimere.

6. Qui facit confessionem voluntarie nullam, satisfacit praecepto Ecclesiae.

7. Licet interficere falsum accusatorem, falsos testes, ac etiam judicem, a quo iniqua certo imminet sententia, si alia via non potest innocens damnum evitare.

8. Non peccat maritus occidens propria auctoritate uxorem in adulterio deprehensam.

9. Restitutio a Pio V. imposita beneficiatis non recitantibus officium non debetur in conscientia ante sententiam declaratoriam judicis, eo quod sit poena.

10. Habens capellaniam collativam aut quodvis aliud beneficium ecclesiasticum, si studio litterarum vacet, satisfacit suae obligationi, si officium per alium recitet.

11. Non est contra justitiam beneficia ecclesiastica non conferre gratis, quia collator conferens illa beneficia ecclesiastica, pecunia interveniente, non exigit illam pro collatione beneficii, sed veluti pro emolumento temporali, quod tibi conferre non tenebatur.

12. Frangens jejunium Ecclesiae, ad quod tenetur, non peccat mortaliter, nisi ex contemptu vel inobedientia hoc *faciat*, puta, quia non vult se subjicere praecepto.

13. Mollities, sodomia et bestialitas sunt peccata ejusdem speciei infimae ideoque sufficit dicere in confessione se procurasse pollutionem.

14. Qui habuit copulam cum soluta satisfacit confessionis praecepto, dicens: Commisi cum soluta grave peccatum contra castitatem, non explicando copulam.

15. Quando litigantes habent pro se opiniones aeque probabiles, potest judex pecuniam accipere pro ferenda sententia in favorem unius prae alio.

16. Si liber sit alicujus junioris et moderni, debet opinio censeri probabilis, dum non constet, rejectam esse a Sede apostolica tamquam improbabilem.

17. Populus non peccat, etiamsi absque ulla causa non recipiat legem a principe promulgatam.

18. In die jejunii, qui saepius modicum quid comedit, etsi notabilem quantitatem in fine comederit, non frangit jejunium.

19. Non est evidens, quod consuetudo non comedendi ova et lacticinia in quadragesima obliget.

20. Mandatum Tridentini factum sacerdoti sacrificanti ex necessitate cum peccato mortali confitendi quam primum est consilium non praeceptum.

21. Est probabilis opinio, quae dicit, esse tantum veniale osculum habitum ob delectationem carnalem et sensibilem, quae ex osculo oritur, secluso periculo consensus ulterioris et pollutionis.

22. Non est obligandus concubinarius ad ejiciendam concubinam, si haec nimis utilis esset ad oblectamentum concubinarii, dum deficiente illa nimis aegre ageret vitam et aliae epulae taedio magno concubinarium afficerent, et aliae famulae difficile invenirentur.

23. Licitum est mutuanti aliquid ultra sortem exigere, si se obligat ad non repetendam sortem usque ad certum tempus.

Propp. ab Innocente XI. damnat. anno 1679.

1. Non est illicitum in sacramentis conferendis sequi opinionem probabilem de valore sacramenti, relicta tutiore, nisi id vetet lex, conventio aut periculum gravis damni incurrendi. Hinc sententia probabili tantum utendum non est in collatione baptismi, Ordinis sacerdotalis et episcopalis.

2. Probaliter existimo, judicem posse judicare juxta opinionem etiam minus probabilem.

3. Generatim dum probabilitate sive intrinseca sive extrinseca quantumvis tenui, modo a probabilitatis finibus non exeatur, confisi aliquid agimus semper prudenter agimus.

4. Ab infidelitate excusatur infidelis non credens ductus opinione minus probabili.

5. An peccet mortaliter, qui actum dilectionis Dei semel tantum in vita eliceret, condemnare non audemus.

6. Probabile est, ne singulis quidem rigorose quinquenniis per se obligare praeceptum caritatis erga Deum.

7. Tunc solum obligat, quando tenemur justificari et non habemus aliam viam, qua justificari possimus.

8. Comedere et bibere usque ad satietatem ob solam voluptatem non est peccatum, modo non obsit valetudini, quia licite potest appetitus naturalis suis actibus frui.

9. Opus conjugii ob solam voluptatem exercitum omni penitus caret culpa ac defectu veniali.

10. Non tenemur proximum diligere actu interno et formali.

11. Praecepto proximum diligendi satisfacere possumus per solos actus externos.

12. Si cum debita moderatione facias potes absque peccato mortali de vita alicujus tristari et de illius morte naturali gaudere, illam inefficaci affectu petere et desiderare, non quidem ex displicentia personae sed ob aliquod temporale emolumentum.

13. Licitum est absoluto desiderio cupere mortem patris, non quidem, ut malum patris sed ut bonum cupientis, quia nimirum ei obventura est pinguis haereditas.

14. Licitum est filio gaudere de parricidio parentis a se in ebrietate perpetrato propter ingentes divitias inde ex haereditate consecutas.

15. Fides non censetur cadere sub praeceptum speciale et secundum se.

16. Satis est, actum fidei in vita semel elicere.

17. Si a potestate publica quis interrogetur fidem ingenue confiteri, ut Deo, et fidei gloriosum consulo: tacere ut peccaminosum per se non damno.

18. Voluntas non potest efficere, ut assensus fidei in se ipso sit magis firmus, quam mereatur pondus rationum ad assensum impellentium.

19. Hinc potest quis prudenter repudiare assensum, quem habebat supernaturalem.

20. Assensus fidei supernaturalis et utilis ad salutem stat cum notitia solum probabili revelationis; immo cum formidine, qua quis formidet, ne non sit locutus Deus.

21. Nonnisi fides unius Dei necessaria videtur necessitate medii, non autem explicita remuneratoris.

22. Fides late dicta ex testimonio creaturarum similive motivo ad justificationem sufficit.

23. Vocare Deum in testem mendacii levis non est tanta irreverentia, propter quam velit aut possit damnare hominem.

24. Cum causa licitum est jurare sine animo jurandi sive res sit levis, sive gravis.

25. Si quis vel solus, vel coram aliis sive interrogatus sive propria sponte, sive recreationis causa sive quocunque alio fine juret se non fecisse aliquid quod revera fecit, intelligendo intra se aliquid aliud, quod non fecit, vel aliam viam ab ea, in qua fecit, vel quodvis aliud additum verum, revera non mentitur nec est perjurus.

26. Causa justa utendi his amphibologiis est, quoties id necessarium aut utile est ad salutem corporis, honorem, res familiares tuendas vel ad quemlibet alium virtutis actum, ita ut veritatis occultatio censeatur tunc expediens et studiosa.

27. Qui mediante commendatione vel munere ad magistratum vel officium publicum promotus est, poterit cum restrictione mentali praestare juramentum, quod de mandato regis a similibus solet exigi, non habito respectu ad intentionem exigentis, quia non tenetur fateri crimen occultum.

28. Urgens metus gravis est causa justa sacramentorum administrationem simulandi.

29. Fas est viro honorato occidere invasorem, qui nititur calumniam inferre, si aliter haec ignominia vitari nequit; idem quoque dicendum, si quis impingat alapam vel fuste percutiat, et post impactam alapam vel ictum fustis fugiat.

30. Regulariter occidere possum furem pro conservatione unius aurei.

31. Non solum licitum est defendere defensione occisiva, quae actu possidemus, sed etiam ad quae jus inchoatum habemus; et quae nos possessuros speramus.

32. Licet procurare abortum ante animationem foetus, ne puella deprehensa gravida occidatur aut infametur.

33. Videtur probabile, omnem foetum, quamdiu in utero est, carere anima rationali et tunc primum incipere eandem habere cum paritur; ac consequenter dicendum erit, in nullo abortu homicidium committi.

34. Permissum est furari, non solum in extrema necessitate sed etiam in gravi.

35. Famuli et famulae domesticae possunt occulte horis suis surripere ad compensandam operam suam, quam majorem judicant salario, quod recipiunt.

36. Non tenetur quis sub poena peccati mortalis restituere, quod ablatum est per pauca furta, quantumcunque sit magna summa totalis.

37. Qui alium movet aut inducit ad inferendum grave damnum tertio, non tenetur ad restitutionem istius damni illati.

38. Cum numerata pecunia pretiosior sit numeranda et nullus sit, qui non majoris faciat pecuniam praesentem quam futuram, potest creditor aliquid ultra sortem a mutuatario exigere et eo titulo ab usura excusari.

39. Usura non est, dum ultra sortem aliquid exigitur tamquam ex benevolentia et gratitudine debitum, sed solum si exigatur, tamquam ex justitia debitum.

40. Exinde non nisi veniale sit detrahentis auctoritatem magnam sibi noxiam falso crimine elidere.

41. Probabile est non peccare mortaliter qui imponit falsum crimen alicui ut suam justitiam et honorem defendat. Et si hoc non sit probabile, vix ulla erit opinio probabilis in theologia.

42. Dare temporale pro spirituali non est simonia, quando temporale non datur tamquam pretium, sed dumtaxat tamquam motivum conferendi vel efficiendi spirituale vel etiam quando temporale sit solum gratuita compensatio pro spirituali aut e contra.

43. Et id quoque locum habet, etiamsi temporale sit principale motivum dandi spirituale, immo etiam si sit finis ipsius rei spiritualis, sic ut illud pluris aestimetur, quam res spiritualis.

44. Tam clarum videtur, fornicationem secundum se nullam involvere malitiam et solum esse malam, quia interdicta, ut contrarium omnino rationi dissonum videatur.

45. Mollities jure naturae prohibita non est. Unde si Deus eam non interdixisset, saepe esset bona et aliquando obligatoria sub mortali.

46. Copula cum conjugata consentiente marito non est adulterium; ideo sufficit in confessione dicere, se esse fornicatum.

47. Famulus, qui submissis humeris scienter adjuvat herum suum ascendere per fenestras ad stuprandam virginem et multoties eidem subservit deferendo scalam, aperiendo januam, aut quid simile cooperando, non peccat mortaliter, si id faciat metu notabilis detrimenti, puta ne a Domino male tractetur, ne torvis oculis aspiciatur, ne domo expellatur.

48. Praeceptum servandi festa non obligat sub mortali, seposito scandalo et si absit contemptus.

49. Satisfacit praecepto Ecclesiae de audiendo sacro, qui duas ejus partes, immo quatuor simul a diversis celebrantibus audit.

50. Qui non potest recitare Matutinum et Laudes, potest autem reliquas horas, ad nihil tenetur, quia major pars trahit ad se minorem.

51. Praecepto communionis annuae satisfit per sacrilegam Domini manducationem.

52. Frequens confessio et communio, etiam in his, qui gentiliter vivunt, est nota praedestinationis.

53. Probabile est, sufficere attritionem naturalem modo honestam.

54. Non tenemur confessario interroganti fateri peccati alicujus consuetudinem.

55. Licet sacramentaliter absolvere dimidiate tantum confessum, ratione magni concursus poenitentium, qualis v. g. potest contingere in die magnae alicujus festivitatis aut indulgentiae.

56. Poenitenti habenti consuetudinem peccandi contra legem Dei, naturae, aut Ecclesiae, etsi emendationis spes nulla appareat, nec est neganda nec differenda absolutio, dum modo ore proferat se dolere et proponere emendationem.

57. Proxima occasio peccandi non est fugienda, quando causa aliqua utilis aut honesta non fugiendi occurrit.

58. Licitum est quaerere directe occasionem proximam peccandi pro bono spirituali vel temporali nostro vel proximi.

59. Potest aliquando absolvi, qui in proxima occasione peccandi versatur, quam potest et non vult omittere: quinimmo directe et ex proposito quaerit, aut ei se ingerit.

60. Absolutionis capax est homo, quantumvis laboret ignorantia mysteriorum fidei et etiamsi per negligentiam, etiam culpabilem, nesciat mysterium sanctissimae trinitatis et incarnationis D. n. J. Ch.

61. Sufficit illa mysteria semel credidisse.

Propp. de Confessione diversis temporibus damn.

1. Scientia ex confessione acquisita uti licet, modo fiat sine directa aut indirecta revelatione et gravamine poenitentis, nisi aliud multo majus ex non usu sequatur, in cujus comparatione prius merito contemnatur.

2. Licet per litteras seu internuntium confessario absenti peccata sacramentaliter confiteri et ab eodem absenti absolutionem obtinere.

Propp. Michaelis de Molinos ab Innocente XI. damn.

1. Oportet hominem suas potentias annihilare. Et haec est via interna.

2. Velle operari active, est Deum offendere qui vult esse ipse solus agens et ideo opus est se ipsum in Deo totum et totaliter derelinquere et postea permanere velut corpus exanime.

3. Vota de aliquo faciendo sunt perfectionis impeditiva.

4. Nihil operando anima se annihilat et ad ipsum principium redit et ad suam originem, quae est essentia Dei in qua transformata remanet, ac divinizata et Deus tunc in se ipso remanet; quia tunc non sunt amplius duae res unitae sed una tantum; et hac ratione Deus vivit et regnat in nobis et anima se ipsam annihilat in esse operativo.

5. Via interna est illa, qua non cognoscitur nec lumen nec amor nec resignatio et non oportet Deum cognoscere et hoc modo recte proceditur.

6. Non debet anima cogitare de praemio nec de punitione nec de paradiso nec de inferno nec de morte nec de aeternitate.

7. Non debet velle scire, an gradiatur cum voluntate Dei an cum eadem voluntate resignata maneat nec ne; nec opus est ut velit cognoscere suum statum nec proprium nihil sed debet ut corpus exanime manere.

8. Non debet anima reminisci nec sui nec Dei nec cujuscunque rei et in via interna omnis reflexio est nociva, etiam reflexio ad suas humanas actiones et ad proprios defectus.

9. Si proprii defectus alios scandalizent, non est necessarium reflectere, dummodo non adsit voluntas scandalizandi et ad proprios defectus non posse reflectere, gratia Dei est.

10. Ad dubia, quae occurrunt, an recte procedatur nec ne non opus est reflectere.

11. Qui suum liberum arbitrium Deo donavit, de nulla re debet curam habere, nec de Inferno nec de paradiso nec debet desiderium habere propriae perfectionis nec virtutum, nec propriae sanctitatis nec propriae salutis cujus spem expurgare debet.

12. Resignato Deo libero arbitrio, eidem Deo relinquenda est cogitatio et cura de omni re nostra; et relinquere ut faciat in nobis sine nobis suam divinam voluntatem.

13. Qui divinae voluntati resignatus est, non convenit, ut a Deo rem aliquam petat, quia petere est imperfectio cum sit actus propriae voluntatis et electionis; et est velle, quod divina voluntas nostrae conformetur et non quod nostra divinae. Et illud Evangelii, petite et accipietis non est dictum a Christo pro animabus internis, quae nolunt habere voluntatem. Immo hujusmodi animae eo perveniunt ut non possint a Deo rem aliquam petere.

14. Sicut non debent a Deo rem aliquam petere, ita nec illi ob rem aliquam gratias agere debent, quia utrumque est actus propriae voluntatis.

15. Non convenit indulgentias quaerere pro poena propriis peccatis debita; quia melius est divinae justitiae satisfacere, quam divinam misericordiam quaerere; quoniam illud ex puro Dei amore procedit et istud ab amore nostri interessato, nec est res Deo grata, nec meritoria, quia est velle crucem fugere.

16. Tradito Deo libero arbitrio, et eidem relicta cura et cogitatione animae nostrae, non est amplius habenda ratio tentationum; nec eis alia resistentia fieri debet, nisi negativa, nulla adhibita industria, et si natura commovetur, opportet sinere ut commoveatur quia est natura.

17. Qui in oratione utitur imaginibus, figuris, speciebus et propriis conceptionibus, non adorat Deum in spiritu et veritate.

18. Qui amat Deum eo modo, quo ratio argumentatur aut intellectus comprehendit, non amat verum Deum.

19. Asserere, quod in oratione opus est sibi per discursum auxilium ferre et per cogitationes, per quas Deus animam non alloquitur, ignorantia est. Deus nunquam loquitur, cujus locutio est operatio; et semper in anima operatur, quando haec suis discursibus, cogitationibus et operationibus eum non impedit.

20. In oratione opus est manere in fide obscura et universali, cum quiete et oblivione cujusque cogitationis particularis ac distinctae attributorum Dei ac Trinitatis et sic in Dei praesentia manere ad illum adorandum et amandum eique inserviendum, sed absque productione actuum, quia in his Deus sibi non complacet.

21. Cognitio haec per fidem non est actus a creatura productus sed est cognitio a Deo creaturae tradita, quam creatura se habere non cognoscit, sed postea cognoscit illam se habuisse et idem dicitur de amore.

22. Qualescunque cogitationes in oratione occurrant, etiam impurae, etiam contra Deum, Sanctos, fidem et sacramenta, si voluntarie non nutriantur nec voluntarie expellantur, sed cum indifferentia et resignatione tolerentur, non impediunt orationem fidei: immo eam perfectiorem efficiunt, quia anima tunc magis divinae voluntati resignata remanet.

23. Etiamsi superveniat somnus et dormiatur nihilominus sit

oratio et contemplatio actualis, quia oratio et resignatio idem sunt et dum resignatio perdurat, perdurat et oratio.

24. Taedium rerum spiritualium bonum est; siquidem per illud purgatur amor proprius.

25. Dum anima interna fastidit discursus de Deo et virtutes et frigida remanet, nullum in se ipsa sentiens fervorem bonum signum est.

26. Totum sensibile, quod experimur in vita spirituali est abominabile, spurcum et immundum.

27. Non convenit animabus hujus vitae internae, quod faciant operationes etiam virtuosas ex propria electione et activitate, alias non essent mortuae nec debent elicere actus amoris erga B. Virginem, Sanctos aut humanitatem Christi, quia, cum ista objecta sensibilia sint, talis est amor erga illa.

28. Nulla creatura nec B. Virgo nec sancti sedere debent in nostro corde, quia solus Deus vult illud occupare et possidere.

29. In occasione tentationum etiam furiosarum, non debet anima elicere actus explicitos virtutum oppositarum sed debet supradicto amore et resignatione permanere.

30. Crux voluntaria mortificationum pondus grave est et infructuosum ideoque dimittenda.

31. Deus permittit et vult ad nos humiliandos et ad veram transformationem perducendos quod in aliquibus animabus perfectis, etiam non arreptitiis, Daemon violentiam inserat, earum corporibus easque actus carnales committere faciat etiam in vigilia et sine mentis offuscatione, movendo physice illorum manus et alia membra contra eorum voluntatem. Et idem dicitur quoad alios actus per se peccaminosos, in quo casu non sunt peccata, quia in iis non est consensus.

32. Potest dari casus quod hujusmodi violentiae ad actus carnales contingant eodem tempore ex parte duarum personarum, scilicet maris et feminae et ex parte utriusque sequatur actus.

33. Duae leges et duae animae una et amoris proprii altera tamdiu perdurant, quamdiu perdurat amor proprius, unde quando hic purgatus est et mortuus, ut fit per vim internam, non adsunt

amplius illae duae leges, et duae cupiditates nec ulterius lapsus aliquis incurritur nec aliquid sentitur amplius nequidem veniale peccatum.

34. Per contemplationem acquisitam pervenitur ad statum non faciendi amplius peccata nec mortalia venialia.

35. Ad ejusmodi statum pervenitur non reflectendo amplius ad proprias operationes, quia defectus ex reflexione oriuntur.

36. Via interna sejuncta est a confessione, a confessariis et a casibus conscientiae, a Theologia et philosophia.

37. Anima cum ad mortem mysticam pervenit non potest amplius aliud velle quam quod Deus vult, quia non habet amplius voluntatem et Deus illi eam abstulit.

38. Risu digna est nova quaedam doctrina in ecclesia Dei, quod anima quoad internum gubernari debeat ab Episcopo, quod si Episcopus non sit capax anima ipsum cum suo directore adeat. Novam dico doctrinam quia nec sacra Scriptura nec Concilia nec Canones nec Bullae nec Sancti nec auctores eam unquam tradiderunt nec tradere possunt, quia Ecclesia non judicat de occultis et anima jus habet eligendi quemcunque sibi bene visum.

Propp. ab Alexandro VIII. damn. anno 1690.

1. In statu naturae lapsae ad peccatum formale et demeritum sufficit illa libertas, qua voluntarium ac liberum fuit in causa sua, peccato originali et libertate Adami peccantis.

2. Tametsi detur ignorantia invincibilis juris naturae *haec* in statu naturae lapsae operantem ex ipsa non excusat a peccato formali.

3. Non licet sequi opinionem vel inter probabiles probabilissimam.

4. Omnis humana actio deliberata est Dei dilectio, vel mundi; si Dei, caritas Patris est, si mundi, concupiscentia carnis, hoc est, mala est.

5. Revera peccat, qui odio habet peccatum mere ob ejus turpitudinem et disconvenientiam cum natura rationali sine ullo ad Deum offensum respectu.

6. Intentio qua quis detestatur malum et prosequitur bonum mere ut coelestem obtineat gloriam, non est recta nec Deo placens.

7. Omne, quod non est ex fide christiana supernaturali quae per dilectionem operatur, peccatum est.

8. Quando in magnis peccatoribus deficit omnis amor deficit etiam fides et etiamsi videantur credere non est fides divina sed humana.

9. Quisquis etiam aeternae mercedis intuitu Deo famulatur caritate si caruerit, vitio non caret, quoties intuitu licet beatitudinis operatur.

10. Timor gehennae non est supernaturalis.

11. Attritio, quae gehennae et poenarum metu concipitur, sine dilectione benevolentiae Dei propter se, non est bonus motus ac supernaturalis.

12. Ordinem praemittendi satisfactionem absolutioni induxit non politia aut institutio Ecclesiae sed ipsa Christi lex et praescriptio natura rei ad ipsum quodammodo dictante.

13. Sacrilegi sunt judicandi qui jus ad communionem percipiendam praetendunt antequam condignam de delictis suis poenitentiam egerint.

14. Similiter arcendi sunt a sacra communione, quibus nondum inest amor Dei purissimus et omnis mixtionis expers.

15. Bonitas objectiva consistit in convenientia objecti cum natura rationali; formalis vero in conformitate actuum cum regula morum. Ad hoc sufficit ut actus moralis tendat in suum finem ultimum interpretative, hunc homo non tenetur amare neque in principio neque in decursu vitae suae moralis.

16. Peccatum philosophicum, seu morale est actus humanus disconveniens naturae rationali et rectae rationi; theologicum vero et mortale est transgressio libera divinae legis, philosophicum quantumvis grave in illo qui Deum vel ignorat, vel de Deo actu non cogitat est grave peccatum sed non offensa Dei neque peccatum mortale dissolvens amicitiam Dei neque aeterna poena dignum.

Propp. ab Innocente XII. damn.

1. Datur habitualis status amoris Dei, qui est caritas pura et sine ulla mixtione motivi proprii interesse. Neque timor poenarum neque desiderium remunerationum, habent amplius in eo partem. Non amatur amplius Deus propter meritum, neque propter perfectionem neque propter felicitatem in eo amando.

2. In statu vitae comtemplativae seu unitivae omittitur omne motivum interessatum timoris et spei.

3. In statu sanctae indifferentiae anima non habet amplius desideria voluntaria, deliberata propter suum interesse, exceptis iis occasionibus, in quibus toti suae gratiae fideliter non cooperatur.

4. In eodem statu sanctae indifferentiae nihil nobis, omnia Deo volumus. Nihil volumus, ut simus perfecti et beati propter interesse proprium, sed omnem perfectionem ac beatitudinem volumus, in quantum Deo placet efficere, ut velimus res istas impressione suae gratiae.

5. In hoc sanctae indifferentiae statu nolumus amplius salutem, ut salutem propriam, ut liberationem aeternam, ut mercedem nostrorum meritorum, ut nostrum interesse omnium *maximum*, sed eam volumus voluntate plena, ut gloriam et beneplacitum Dei, ut rem, quam ipse vult quam nos vult velle propter ipsum.

6. Omnia sacrificia, quae fieri solent ab animabus quam maxime disinteressatis circa aeternam beatitudinem sunt conditionalia. Sed hoc sacrificium non potest esse absolutum in *statu* ordinario. In uno extremarum probationum casu hoc sacrificium fit aliquo modo absolutum.

Propp. Quesnelii a Clemente XI. damn.

1. Peccator non est liber nisi ad malum sine gratia liberatoris.

2. Voluntas, quam gratia non praevenit, nihil habet luminis nisi ad aberrandum; est capax omnis mali et incapax ad omne bonum.

3. Sine gratia amare nihil possumus, nisi ad nostram condemnationem.

4. Non sunt nisi duo amores, unde volitiones et actiones omnes nostrae nascuntur; amor Dei, qui omnia agit propter Deum, quemque Deus remuneratur; et amor, quo nos ipsos ac mundum diligimus, qui quod ad Deum referendum est, non refert et propter hoc ipsum sit malus.

5. Amore Dei in corde peccatorum non amplius regnante necesse est, ut in eo carnalis regnat cupiditas omnesque actiones ejus corrumpat.

6. Cupiditas aut caritas usum sensuum bonum vel malum faciunt.

7. Obedientia legis profluere debet ex fonte et hic fons est caritas. Quando Dei amor est illius principium interius et Dei gloria ejus finis, tunc purum est, quod apparet exterius; alioquin non est nisi hypocrisis aut falsa justitia.

8. Ut nullum peccatum est sine amore nostri, ita nullum est opus bonum sine amore Dei.

9. Sola caritas christiano modo facit (actiones christianas) per relationem ad Deum et Jesum Christum.

10. Nec Deus est nec religio ubi non est caritas.

11. Oratio impiorum est novum peccatum et quod Deus illis concedit est novum in eos judicium.

12. Si solus supplicii timor animat poenitentiam, quo haec est magis violentia, eo magis ducit ad desperationem.

13. Qui a malo non abstinet, nisi timore poenae, ille committit in corde suo et jam est reus coram Deo.

Propp. a Benedicto XIV. damn.

1. Vir militaris, qui nisi offerat vel acceptet duellum tanquam formidolosus, timidus, abjectus et ad officia militaria ineptus haberetur, indeque officio, quo se suosque sustentat, privaretur; vel promotionis, alias sibi debitae ac promeritae, spe perpetuo carere deberet, culpa et poena vacaret, sive offerat sive acceptet duellum.

2. Excusari possunt etiam honoris tuendi, vel humanae vilipensionis vitandae gratia, duellum acceptantes, vel ad illud provocantes, quando certo sciunt pugnam non esse secuturam, utpote ab aliis impediendam.

3. Non incurrit in Ecclesiasticas poenas ab Ecclesia contra duellantes latas, dux vel officialis militiae, acceptans duellum ex gravi metu amissionis famae et officii.

4. Licitum est, in statu hominis naturali, acceptare et offerre duellum, ad servandas cum honore fortunas, quando alio remedio earum jactura propulsari nequit.

5. Afferta licentia pro statu naturali applicari etiam potest statui civitatis male ordinatae, in qua nimirum vel negligentia vel malitia magistratus justitia aperte denegatur.

Mainz,
Druck von Florian Kupferberg.

S. 261–266 beschädigt u. fleck.

30 July 1851.